

مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (١٠)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في التأريخ العربي الإسلامي

الدكتور عبد العزيز الدوري


منتدى إقراء الثقافي
www.iqra.ahlamontada.com
للكتب (كوردى , عربي , فارسي)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في التأريخ العربي الإسلامي





مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (١٠)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في التأريخ العربي الإسلامي

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الدوري، عبد العزيز

أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في التأريخ العربي الإسلامي / عبد العزيز الدوري.

٤٣٠ ص. ـ (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١٠)

ببليوغرافية: ص ٣٨٥ ـ ٤٠٧.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-275-4

١. التاريخ العربي. ٢. التاريخ الإسلامي. أ. العنوان. ب. السلسلة.

956.01

العنوان بالإنكليزية

Papers on Arab History and Culture

Papers on Arab-Islamic History

by Abdul Aziz Duri

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت ـ فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: دار الغرب الإسلامي
بيروت، ٢٠٠٧
الطبعة الثانية: مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩

المحتويـــات

مقدمـــة

تؤكد دراسات الدكتور الدوري في التاريخ الإسلامي فكرة أساسية، وهي وحدة هذا التاريخ، لملاحظة الاستمرار والاتصال، مع الالتفات إلى جوانب التاريخ المختلفة.

وضمن سلسلة دراسات الدكتور الدوري الرياديّة في التاريخ العربي الإسلامي، تأتي دراساته للتاريخ العباسي، بدءاً بكتابه **العصر العباسي الأول** الذي قدّمه لتحقيق أمرين اثنين: **الأول** سدّ الفراغ في التاريخين المالي والسياسي للعصر العباسي الأول، **والثاني** تعويد الطلبة على طريقة البحث التاريخي بفهم المصادر، والعمل على نقدها وتحليلها.

وقد جاءت معالجة الدكتور الدوري للعصر العباسي الأول، وفقاً للطريقة المعهودة، كما أسماها، تلك الطريقة القائمة على بحث أعمال وسياسة كل خليفة على انفراد.

ولما كان التاريخ في نظر الدكتور الدوري هو تاريخ الأمة، وليس توقيتاً للحوادث أو دراسة للشخصيات، فإنه لم يترك الإشارة إلى بعض التيارات الخفية في الإدارة والنظام المالي (الضرائب) التي تؤثر في وضع الدولة وسياستها، فتناولها بنظرة شاملة اتسمت بالموضوعية.

وقد اتبع المنهج نفسه في «العصور العباسية المتأخرة»، ولكنه أكد النظرة الشاملة في مقدمة مسهبة للكتاب، وفي حديثه عن عصر المقتدر وعن البويهيين.

وتناول الدكتور الدوري موضوع الدعوة العباسية في العديد من مؤلفاته، وكانت آراؤه الأولى عن الدعوة، قد صدرت عن معلومات قدمتها المصادر المتوفرة

آنذاك، التي تتحدث عن ظروف الموالي (المسلمين من غير العرب)، وسخطهم على الأمويين بسبب سوء أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، فانضموا إلى الدعوة العباسية، وكوّنوا نواة الحزب العباسي في خراسان، إلى جانب العرب، لإحياء السنّة وإرجاع العدل.

ولاحظ الدكتور الدوري أنّ هناك فجوات في تاريخ الدعوة، وجوانب منها ما تزال غامضة، نظراً إلى قلّة المعلومات. وهذا يعني مدى الحاجة إلى معلومات جديدة لمزيد من استجلاء الصورة عن الدعوة العباسية من حيث طبيعتها واتجاهاتها.

ويبدو أنّ المعلومات في مخطوط **أخبار العباس وولده**[1] ساعدت الدكتور الدوري في توضيح النقاط الغامضة في الدعوة وسدّ الفجوات في تاريخها.

والحقيقة أن هذا المخطوط لم يكن معروفاً للدارسين، إلى أن قام الدكتور الدوري بنشر معلومات عنه في مقال منفرد بعنوان «ضوء جديد على الدعوة العباسية» عام ١٩٥٧، بيّن فيه أهمية هذا المخطوط بوصفه أقدم مصدر لدينا عن الدعوة، كُتب حوالى منتصف القرن الثالث الهجري، وأنّ مؤلفه أخذ جلّ المعلومات من الحلقة الداخلية من رجال الدعوة العباسية، ومن أفراد الأسرة العباسية. وبذلك يقدّم مؤلفه صورة داخلية مكشوفة لطبيعة الدعوة واتجاهاتها، دعمت اتجاه الدكتور الدوري نحو إعادة النظر في ما تقدم من آراء عن الدعوة، مع ملاحظة أثر الزمن ودوره في تطور الأحداث.

وجاء مقاله، تالياً، عن الدعوة تحت عنوان «الدعوة العباسية» عام ٢٠٠٠، وهو في الواقع تلخيص لدراسة موسّعة عن الدعوة لم ينشرها الدكتور الدوري بعد، أفاد فيها من المعلومات المتضمنة في كتاب **أخبار العباس وولده**، لتوضيح طبيعة الدعوة من حيث: الأصول الفكرية/النظرية للدعوة، والتكوين البشري لأنصار الدعوة، وموضوع الأصول الفكرية لا يخلو من تعقيد، خاصة عند الحديث عن دعوة سرية تمخضت عن ثورة.

أما عن التكوين البشري للدعوة، فقد درس الدكتور الدوري الوضع في خراسان لتوضيح مشاركة العرب وغيرهم في الدعوة، وتوصل إلى أن القيادات

---

(١) انظر: مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة ـ بغداد، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي (بيروت: دار الطليعة؛ دار صادر، ١٩٧١).

العسكرية على العموم كانت عربية، وأنّ أقطاب الدعوة عرب أيضاً. أمّا الأتباع فكانوا من العرب والموالي أو من يطلق عليهم اسم الخراسانية.

وبعد هذا يبقى موضوع الآراء في الدعوة، بما في ذلك فكرة المهدي آنئذ. وقد عالج هذا الموضوع في مقاله «الفكرة المهديّة بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول» عام ١٩٨١ معتمداً على معلومات خارج الرواية التاريخية، كالنقود، والآثار.

وتوصّل إلى أن فكرة المهدي تتصل بالمفاهيم الإسلامية التي انتشرت في أواخر القرن الأول، وأوائل القرن الثاني الهجري، فيكون أبو العباس هو المهدي الذي بشرت به الدعوة، ثمّ تلقب أبو جعفر بالمنصور، وهو المنقذ عند اليمانية. وهذا يعني ثورة داخل الثورة العباسية بطمس لقب المهدي الذي اتخذه أبو العباس، الذي مهدّت له الرايات السود.

وتميّزت دراسته «بغداد في القرن الثالث الهجري» عام ٢٠٠١ بأنّها دراسة شاملة عن بغداد منذ نشأتها حتى القرن الثالث الهجري، مع بيان أهميّة موقعها وتخطيطها وعناصرها السكانيّة ونشاطاتها الاقتصاديّة والثقافيّة في الاتجاهات الجديدة.

ومن منطلق القول بتعدّد جوانب اهتمامات الدكتور الدوري في إطار التاريخ الإسلامي، جاءت دراسته «فكرة القدس في الإسلام» عام ١٩٨١، لتتجاوز أغلب الدراسات عن هذا الموضوع، بدقة معلوماتها التي وثّقها بعناية وأسندها إلى مصادرها المختلفة، كذلك بالنتائج التي انتهت إليها الدراسة حول تأثير الاتجاهات السياسية في نشر الأحاديث عن مكانة بيت المقدس في صدر الإسلام، وتأثير النزعات المحلية في بثّ الأخبار عن فضائل المدن، لتؤكد منزلتها الرفيعة ولتصبح رمز الجهاد عند غزو الإفرنج في ما بعد.

كذلك جاءت دراسة الدكتور الدوري «اليهود في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ» عام ١٩٨٣ لتضيف نظرة أساسية عن وضع اليهود في العصور الإسلامية من خلال الروايات العربية.

ومن الملاحظ أنّ هذه الدراسة سارت على النهج التاريخي نفسه الذي يؤمن به الدكتور الدوري، القائم على تقديم دراسة شاملة ومتصلة للأحداث التاريخية. فجاءت دراسته عن اليهود لتقدم صورة متصلة عن معاملة اليهود في المجتمعات الإسلامية في المشرق والمغرب، بدءاً من القرن السابع وحتى التاسع عشر للميلاد.

ولعله من المفيد أن نشير إلى أنّ هذه الدراسة بيّنت أنّ معاملة اليهود في المجتمعات الإسلامية سارت بصورة حسنة، فوجدوا كثيراً من الحرية والرخاء في هذه المجتمعات، بل كانت العصور الإسلامية من أكثر فترات التاريخ خصباً لفكر اليهود وثقافتهم.

وتعتبر دراسة الدكتور الدوري «الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين» عام ١٩٧٩ بأنها رائدة في مجالها، إذ تتحدث عن تاريخ الأمة، ومصادره، في فترتها الأولى، تلك الفترة التي تميّزت بالإبداع في المجالات المختلفة.

وانطلق الدكتور الدوري نحو دراسة المؤشرات الأساسية لتلك الفترة، والمتمثلة بالصراع بين المفاهيم الإسلامية (القيادة/ المركز) والمفاهيم القبلية في الحياة العامة، ومدى تأثير ذلك في مؤسسة الخلافة وفي الرّدّة والفتوح، ليصل بعد ذلك إلى أهمية تلك الفترة في تنظيم البلاد المفتوحة، وترسيم أصول النظم والضرائب في العراق والشام ومصر.

ثمّ انطلق الدكتور الدوري من التاريخ المحدّد إلى التاريخ الشامل بدراسته المسماة «مدخل إلى تاريخ الأمة العربية» لكتاب **الفكر التربوي العربي الإسلامي**[٢] وهي دراسة شاملة لتاريخ العرب في فتراته المختلفة، تناول في كل فترة التحولات الكبرى في تاريخ الأمة، دون إغفال الاستمرار، نظراً إلى وجود عناصر دائمة التأثير، قادرة على تجاوز الاضطرابات أو التغييرات.

بدأ هذا المدخل بدراسة تاريخ العرب قبل الإسلام، ثمّ صدر الإسلام، فكان ظهور الإسلام حدثاً فاصلاً بين الفترتين، إلى جانب المؤثرات البارزة في كل فترة.

وتناول الدكتور الدوري في فصل واحد، العباسيين والثقافة الإسلامية، وهو محق في تناول الموضوعين معاً، إذ اقترن مجيء العباسيين بمرحلة تاريخية توسعت فيها المدن، وبرز دور العامّة، وهي مرحلة تجاوزت الخطوط الرئيسية للثقافة العربية الإسلامية إلى الازدهار والإبداع، وتطورت المدارس الفقهية لتنتهي بظهور المذاهب الفقهية. ونشطت حركة الترجمة، بعد تكوين القاعدة الثقافية العربية الإسلامية.

---

(٢) عبد العزيز الدوري، «مدخل إلى تاريخ الأمة العربية،» في: أحمد عبد الرحمن عبد اللطيف [وآخرون]، **الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادئ**، تحرير عون الشريف والحبيب الجنحاني (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٧).

ولاحظ الدكتور الدوري عوامل التدهور في الدولة، وانقسامها ولاءً وواقعاً، وأشار إلى تعدد الدول. فهناك الخلافة العباسية التي تسلّط عليها البويهيون، ثم قيام الخلافة الفاطمية في مصر، والأموية في قرطبة. وكان من المنتظر حصول تطورات اقتصادية وإدارية في مصر والأندلس لتلائم متطلبات الدولة.

وحدّد الدكتور الدوري المؤشرات التي برزت في الفترة الواقعة بين القرنين ٥ ـ ٧هـ/ ١١ ـ ١٣م، وهي مؤشرات تحمل في غالبيتها طابع التحدّي للأوضاع القائمة وغزو دار الإسلام من الخارج؛ فكان ظهور السلاجقة في المشرق، وتأسيس دولة المرابطين، ثمّ الموحّدين في المغرب. تلا ذلك الغزو الفرنجي وحملاته على الشام، واكتساح المغول غرب آسيا، وسقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م، وقد اعتبر الدكتور الدوري هذا الاكتساح لبغداد نهاية عهود في التاريخ الإسلامي، إذ انتهى المسلمون في الأندلس، وانتهى الموحّدون بتقسيم شمال أفريقيا إلى ثلاث ممالك (الحفصيون في تونس وشرق الجزائر، والزيانيون في المغرب الأوسط، والمرينيون في المغرب الأقصى)، وهذا واقع استمر حتى الفترة الحديثة.

وفي السياق التاريخي القائم على المؤشرات، لم يتجاهل الدكتور الدوري دراسة تاريخ الدولة العثمانية، بل أكد أهمية دراسة تلك الفترة، وهي فترة طويلة تمتد إلى حوالى أربعة قرون لارتباطها بتاريخ العرب المعاصر في المشرق وجلّ بلاد المغرب.

وعلى الرغم من النجاح الذي حقّقته الدولة العثمانية في الوقوف في وجه الغرب، إلا أنّ دورها بدأ يضعف في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث بدأ التغلغل الغربي باتجاه البلدان العربية، اقتصادياً وثقافياً وعسكرياً. وتزايد هذا الخطر بالسيطرة على الأقطار العربية في النصف الأول للقرن العشرين، وقيام حركات عربية وإسلامية للتحرر ولتأكيد الذات والهوية.

وبعد هذا قدم الدكتور الدوري دراسات جادّة وشاملة في الفكرة العربية، تمثل في عمومها خطّ الاعتدال دون التأثر بالميول والرغبات، والبعد عن الانتقائية بنقد الروايات وتحليلها للوصول إلى الحقيقة التاريخية. فقد انطلقت دراسة الدكتور الدوري **التكوين التاريخي للأمة العربية** (١٩٩٥)، من مفاهيم تراثية أساسية، مثل مفهوم الأمة الواحدة، واللغة الواحدة، والفضائل الموروثة لتحديد هوية الأمة

وبدايات الوعي لديها. كما إنّ مفهوم الدكتور الدوري للقومية العربية، مفهوم متوازن بين العروبة والإسلام، وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى أمّة تكوّنت في التاريخ وحملت رسالة الإسلام، وكان لها دور مركزي في تكوين الحضارة العربية الإسلامية.

وبعد، فإنّ ما قدّمه الدكتور الدوري يشكّل إضافة نوعية في أمور عدّة، سواء في الفكر أو في المنهج، ولعله الأساس في الكتابة التاريخية.

كما إنّ دراساته جاءت متكاملة، فشملت جوانب أساسية في التاريخ: اجتماعية واقتصادية وإدارية وفكرية، إضافة إلى الإطار السياسي، بل إنّ مؤلفاته الاقتصادية كشفت عن ريادة في موضوعاتها ومصطلحاتها أثرت الدراسات من بعده.

د. غيداء خزنة كاتبي

الفصل الأول

ضوء جديد على الدعوة العباسية(*)

(*) نشرت هذه الدراسة في: **مجلة كلية الآداب والعلوم** (بغداد)، العدد ٢ (١٩٥٧).



- ١ -

كانت الدعوة العباسية وما تزال موضع عناية خاصة ودراسة متصلة لخطورتها[١]، ولكنها ما تزال غامضة في كثير من جوانبها نتيجة لقلة المعلومات، وللتطور الحاصل في مفهومها بعد مجيء العباسيين إلى الحكم، ولظهور فرضيات متأخرة حولها. وهذا يكسب الروايات الأولى، وخاصة التي تنقل أخباراً داخلية، أهمية كبيرة. وهذا يتمثل في الكتاب الذي سأفحصه، وهو أقدم مصدر لدينا، إضافة إلى أنه يحوي مادة نجدها عادة موزعة بين كتب التاريخ وكتب الفرق، مما يزيد في قيمته.

يتناول كتاب **أخبار العباس... وولده** تاريخ الأسرة العباسية حتى دخول أبي العباس الكوفة في محرم سنة ١٣٢هـ/ ٧٤٩م. وهو يبحث بالدرجة الأولى في أخبار محمد بن علي بن عبد الله بن العباس وابنه إبراهيم الإمام. ومن المؤسف أن تكون الصفحة أو الصفحات الأولى مفقودة مع اسم المؤلف، ولكن أسلوب الكتاب ومصادره تشير إلى أنه كتب في حوالى منتصف القرن الثالث الهجري. فهو من كتب الأخبار، في إطار كتب الأنساب، مع عناية خاصة بالإسناد. وقد اعتمد المؤلف بالدرجة الأولى على روايات شفوية، وأخذ أحياناً من مؤرخين مشهورين عاشوا قبله، مثل أبي مخنف (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، وعوانة بن الحكم (ت ١٤٧هـ/ ٨١٩م)، ومصعب الزبيري (ت ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م).

وروى عن معاصرين اتصل بهم مثل عمر بن شبة (ت ٢٦٢هـ/ ٨٧٥م)، والعباس بن محمد الدوري (ت ٢٧١هـ/ ٨٨٤م)، وأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٧٩/ ٨٩٣م) والعباس بن هشام بن محمد بن السائب الكلبي، ومحمد بن الهيثم بن عدي.

وهذا ما يدعونا إلى الاعتقاد بأنه كتب في حوالى منتصف القرن الثالث الهجري.

---

(١) خاصة فان فلوتن، وفلهاوزن، وموسكاتي.

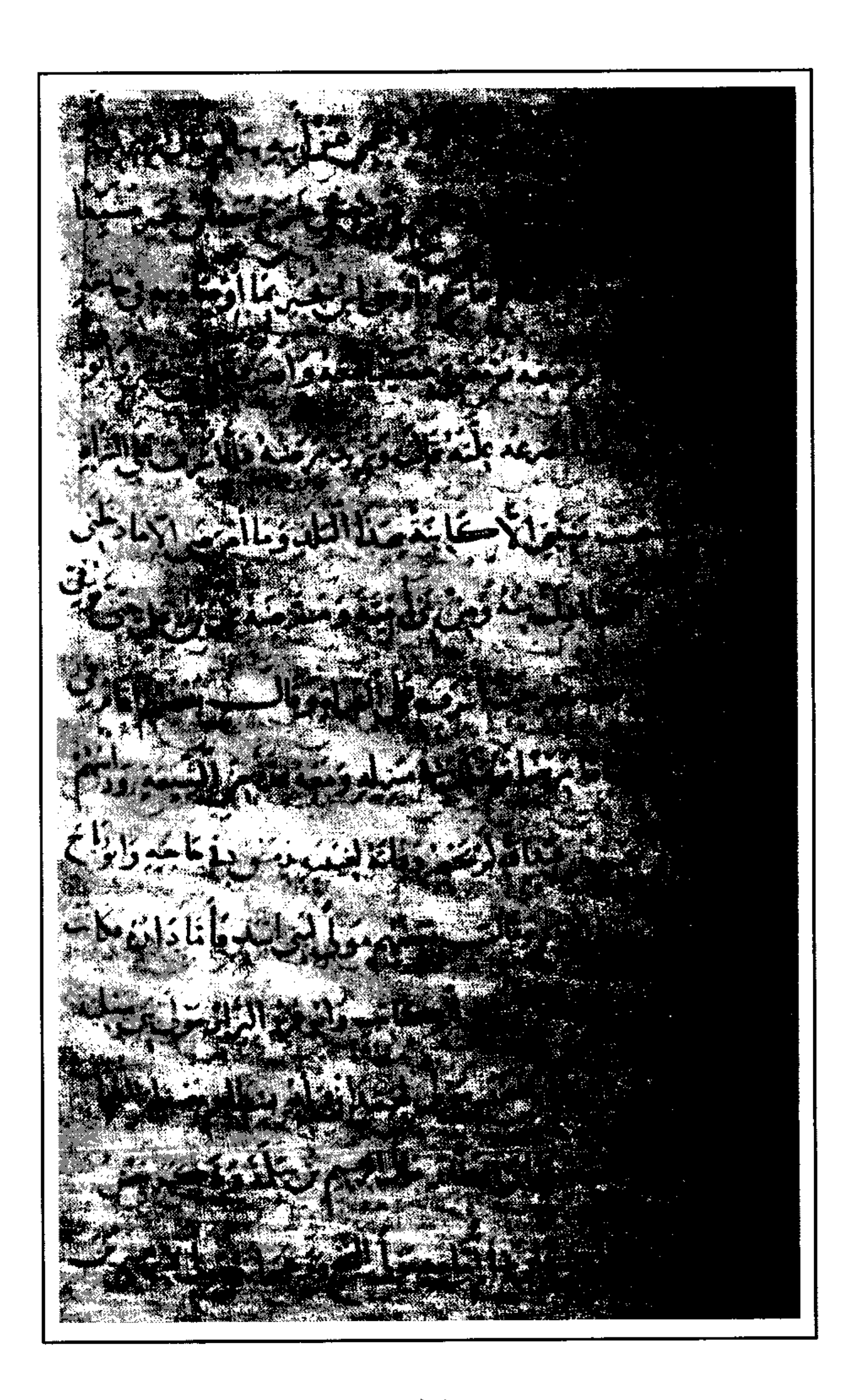
خبر الصحيفة الصغرا

[illegible] أبو جعفر محمد [illegible] الحسن بن [illegible]

طالب [illegible]

صحيفة صغرا كانت لعلي بن أبي طالب [illegible] الحسن [illegible]

[illegible]



ولدينا إشارة إلى مؤلف عاش في هذه الفترة، وهو محمد بن صالح بن مهران (ت ٢٥٢هـ/ ٨٦٨م)[٢]، أو محمد بن صالح النطّاح، كما جاء في **كشف الظنون**[٣]، وعنوان مؤلفه **كتاب (أو أخبار) الدولة العباسية**. ومع ذلك، فمن المتعذر التأكد من شيء لعدم وجود مقتطفات للمؤرخ المذكور في كتب التاريخ المعتبرة. ومن ناحية أخرى، لا نجد إشارة صريحة إلى هذا الكتاب أو مؤلفه في كتب التاريخ التالية له حتى حين نلحظ الشبه الواضح في المعلومات أو العبارة. فالذهبي مثلاً يورد عبارة مؤلفنا بالنصّ عن صلة أبي هاشم بمحمد بن علي ونظرته إلى أبيه عبد الله[٤]. والمبرد (ت ٢٨٥هـ) يورد معلومات عن صلة محمد بن علي بأبي هاشم مقاربة لما يذكره مخطوطنا[٥]، ويورد نبوءة عن موعد بداية نهاية الأمويين هي عين ما يرد في المخطوط[٦]. ومن المحتمل أن المؤلفيْن أخذا من رواية واحدة لأنهما كانا متعاصرين؛ ويورد ابن أبي الحديد معلومات تماثل بعض ما في هذا الكتاب مع أنه متأخر دون أن يذكر مصدره[٧].

ولكن يجلب انتباهنا اضطراب معلومات مؤرّخين معاصرين لمؤلفنا، كالطبري والدينوري، مقارنة بما جاء في مخطوطنا. وليس ذلك بغريب لأن النقل عن المعاصرين لا يتم إلا بالصلة الشخصية في هذه الفترة. وبعد ذلك يبدو أن مؤلفنا جمع روايات لم يقصد بها الجمهور، لأنها تكشف عن اتجاهات الغلو داخل الدعوة، وتربط إمامة العباسيين بأبي هاشم بصورة واضحة، مما لا ينسجم واتجاه الخلافة العباسية في ما بعد.

ويبدو لي أن جلّ المعلومات التي جاء بها المؤلف أخذها من الحلقة الداخلية من رجال الدعوة العباسية، من رؤساء الدعوة والدعاة البارزين المتصلين بالعباسيين[٨]،

---

(٢) Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, 2nd ed. Den supplement bnden angepasste aufl (Leiden: E.J. Brill, 1943), p. 216.

(٣) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ٦ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢)، ج ١، ص ٢٨٣.

(٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **كتاب دول الإسلام** (حيد آباد الدكن: [د. ن.]، ١٩٠٩)، ج ٤، ص ٢٠ ـ ٢١، والمخطوط ورقة ٧٩.

(٥) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **الكامل**، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، [١٩٥٦])، ج ٣، ص ٧٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٤، والمخطوط ورقة ٩٧.

(٧) أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٠ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧)، ج ٢، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(٨) مثل: موسى السراج، سالم، بكير بن ماهان، أبو مسلم، انظر: الورقة ٧٥أ ـ ٧٦أ، ٩٥أ، ٨٣ب ـ ٨٤أ، ١١٣أ، ١١٤ب و١٨٨ب.

ومن أفراد من الأسرة العباسية[٩]. والواقع أن بداية الدعوة رويت على لسان أناس ساهموا فيها، وبذلك يقدم المؤلف صورة داخلية مكشوفة لطبيعة الدعوة ولأساطيرها واتجاهاتها.

وسأتناول في الصفحات التالية سدّ الفجوات في تأريخ الدعوة العباسية، ومعالجة النقاط الغامضة، ثم إعطاء الصورة الجديدة للدعوة. ولا أريد في هذه المرحلة أكثر من ذلك، ولعلي أعود إلى مناقشة الموضوع في فترة أخرى.

ـ ٢ ـ

يوضح المخطوط بصراحة أن أصل الحزب العباسي حنفي (نسبة إلى محمد بن الحنفية) ويقول: «وكان تشيّع العباسية أصله من قبل محمد بن الحنفية، وإلى ذلك دعا أبو مسلم حتى كان زمان المهدي، فردّهم المهدي إلى إثبات الإمامة للعباس بن عبد المطلب، وقال لهم: إن الإمامة كانت للعباس عم النبي (ﷺ)»[١٠].

ومع ذلك، فمحمد بن علي كان أول عباسي اعتبرته «الهاشمية» ـ شيعة أبي هاشم بن محمد بن الحنفية ـ إماماً[١١]. وهنا نجد لأول مرة تفسيراً لهذا الانتقال العجيب للإمامة. فمع أن علي بن عبد الله كان يطمح إلى الخلافة حتى تعرض بسبب ذلك إلى عقوبة الوليد بن عبد الملك ـ بأن شهره على حمار ـ [١٢]، إلا أنه لم تكن علاقته حسنة بأبي هاشم. ولكن ابنه محمد بن علي كان وثيق الصلة بأبي هاشم، إذ التقى به لأول مرة في دمشق في خلافة الوليد الأول. ويبدو أن أبا هاشم استقدم إلى العاصمة بأمر الوليد على إثر وشاية زيد بن الحسين به لدى الخليفة إذ قال له: «إن له ـ أي أبي هاشم ـ شيعة من أصحاب المختار يأتمرون به ويحملون صدقاتهم إليه»[١٣]. فأمر الوليد بسجنه، وبعد فترة أطلقه بشفاعة علي بن الحسين، وأمره بالإقامة في دمشق. وكان مسكن أبي هاشم في المدينة، في حين إن علي بن عبد الله كان يقيم في الحميمة منذ اختلافه مع ابن الزبير سنة ٧٠هـ.

أما محمد بن علي، فقد أرسله أبوه إلى باب الوليد، فاتصل بأبي هاشم

(٩) مثل: عيسى بن عبد الله، إبراهيم بن المهدي والرشيد والمأمون، انظر: الورقة ٦٦أ، ٧٢أ و١٣٥.
(١٠) انظر: الورقة ٧٤أ ـ ب.
(١١) انظر: الورقة ٣٥ب.
(١٢) انظر: الورقة ٧٨ب، «قال عيسى بن علي... وكان أبو هاشم لا يذكر أبي ـ علي بن عبد الله ـ إلا عابه»، وورقة ٦٢أ ـ ب.
(١٣) انظر: الورقة ٧٩ب.

بدمشق و«كتب عنه العلم»، وصار تلميذاً أميناً لأبي هاشم حتى كان يمسك بلجام دابته ليمتطيها ويخصّه بهدايا[١٤]. وهذه الصلة أبعدت محمد بن علي فترة عن أبيه. ثم غضب الوليد من تصرفات أبي هاشم وأمره بترك دمشق، فرافقه محمد بن علي في طريق رجوعه. وكان أبو هاشم معتلاً، وحين وصل «الشراة» اشتد به المرض، فمال به محمد بن علي إلى الحميمة فتوفي بعد قليل.

ولم يكن أبو هاشم وحده في هذه السفرة، بل كان معه ستة من أتباعه، في حين إنه خلف وراءه سلمة بن بجير[١٥] ـ وهو من ثقاته ورأس شيعته ـ في حاجة له بدمشق، وقال له: اتبع أثرنا[١٦]. وقبيل وفاته، دفع أبو هاشم «الصحيفة الصفراء» إلى محمد بن علي، وفيها «العلم»، وهذه الصحيفة كانت لعلي بن أبي طالب، ثم أخذها محمد بن الحنفية من أخويه الحسن والحسين لتكون حصته من علم أبيه، فلما حضرته الوفاة دفعها إلى ابنه أبي هاشم. وكان في الصحيفة الصفراء «علم رايات خراسان السوداء، متى تكون وكيف تكون، ومتى تقوم، ومتى زمانها، وعلامتها، وآياتها، وأي أحياء العرب أنصارهم، وأسماء رجال يقومون بذلك، وكيف صفتهم وصفة رجالهم وأتباعهم»[١٧]. ثم أوصى أبو هاشم محمد بن علي بوصيته وعهد إليه. وقد حدّث محمد بن علي سالماً، أحد رؤساء الدعوة، بمحتويات الوصية، فذكر أن أبا هاشم أخرج من كان في الدار معهما، ثم قال له: «يا أخي أوصيك بتقوى الله.. ومن بعد ذلك فإن هذا الأمر الذي تطلبه وتسعى في طلبه، وسعوا فيه، فيك وفي ولدك. حدثني أبي أن علياً قال: يا بني لا تسفكوا دماءكم فيما لم يقدر لكم بعدي، فإن هذا الأمر كاين بعدكم ببني عمكم من ولد عبد الله بن عباس»، وإن الرسول تنبأ بذلك وأخبر به علياً والعباس. ثم دعا أبو هاشم أتباعه، وقال لهم «وهذا صاحبكم ـ يعني محمد بن علي ـ فأتمروا به وأطيعوه ترشدوا، فقد تناهت الوصايا إليه»[١٨]. وفي رواية أخرى: إن أتباع أبي هاشم سألوه: «ما لنا ولهذا؟ ـ أي محمد بن علي ـ قال: لا أعلم أحداً أعلم منه»[١٩].

مما مرّ نفهم الوضع؛ فمحمد بن علي أخذ العلم عن أبي هاشم وصار

---

(١٤) انظر: الورقة ٧٩أ.

(١٥) وهؤلاء الأتباع هم: أبو رباح ميسرة النبال (مولى)، أبو عمرو البزار (مولى)، محمد بن خُنَيس (مولى)، أبو بسطام مصقلة الطحان (مولى)، حيان العطار (مولى)، وإبراهيم بن سلمة (مولى)، انظر: الورقة ٨٤أ.

(١٦) الورقة ٨٠أ ـ ٨٣ب.

(١٧) الورقة ٨٤ب.

(١٨) الورقة ٨٦ب.

(١٩) الورقة ٧٩ب.

تلميذه، وقد وضح أبو هاشم العهد إليه بأنه أعلم من غيره، وبهذا صار محمد بن علي مرشحاً للإمامة. واستقرّ الأمر حين أعطي «الصحيفة الصفراء»، أو صحيفة العلم الباطن. ويذكر الشهرستاني أن الهاشمية تعتقد بالتأويل، وأن علم الباطن انتقل من علي إلى محمد بن الحنفية، ومنه إلى أبي هاشم «وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً». وهكذا يتبينّ أن انتقال الإمامة كان بسبب العلم والبنوة الروحية(٢٠). ودعي محمد بن علي إماماً إثر هذا العهد سنة ٩٨هـ(٢١).

ـ ٣ ـ

وهنا تبدأ قصة الدعوة العباسية، إذ طلب محمد بن علي من أتباعه الجدد التعاون، والحذر في الدعوة، والتبصّر للمكروه. ثم انتظر مجيء سلمة بن بجير ـ أحد الأتباع ـ وحين وصل قال له: «أنت أخي دون الإخوة ولست أقطع أمراً دونك... وهذا الأمر لا تنال حقيقته إلا بالتعاون عليه»(٢٢). وتعاهد الأتباع على الطاعة والولاء. ثم ذكر سلمة لمحمد بن علي وجود أتباع آخرين في الكوفة قائلاً: «إني قد غرست لكم غرساً لا تختلف ثمرته. استجاب لي عدة من رهطي وجيرتي وخلطائي ليسوا بدون من يرى في محبتكم والمناصحة لكم»، وأملى أسماءهم، فكان هذا السجل «أول ديوان شيعة بني العباس». وكان عدد الأسماء تسعة أو ثلاثة عشر (في روايتين) من بينهم: بكير بن ماهان، أبو سلمة الخلال، موسى بن سريج السراج، وزياد بن درهم الهمداني(٢٣). وهكذا نلاحظ أن بكير بن ماهان وأبا سلمة الخلال كانا بين أول الأتباع(٢٤).

ونلاحظ أن الأتباع موالٍ، جلّهم من موالي بني مسلية، وهم فخذ من الحارث ولهم محلة خاصة في الكوفة(٢٥). ويبدو أن الدعوة وجدت نواة مؤيديها

(٢٠) انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٨٥، وأبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢ ج (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠)، ج ١، ص ١٧ وما بعدها.

(٢١) انظر: الورقة ٣٥ ب.

(٢٢) انظر: الورقة ٨٨.

(٢٣) قارن بـ: المطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**= *Le Livre de la creation de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرانسوية كلمان هوار، ٦ ج (باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩)، ج ١، ص ٥٩، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م)، ج ٨، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، و(طبعة دي خوية، سلسلة ٢؛ ٢) (١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ص ١٣٥٨ و١٩٨٨.

(٢٤) قارن بـ: الطبري، المصدر نفسه (طبعة مصر)، ص ١٨٠.

(٢٥) انظر: ورقة ٨٨أ ـ ب.

في موالي بني مسلية، واستمر الوضع كذلك لفترة، ومنهم بكير بن ماهان وأبو سلمة الخلال رئيسا الدعوة المشهوران. ومن المحتمل أن نرى في هذا التأييد سبب الصلة القوية بين العباسيين ـ بعد مجيئهم إلى الحكم ـ وبني الحارث.

وقد اقتصرت الدعوة على الكوفة حتى مرت سنة ١٠٠هـ، ولم يتجاوز عدد الأتباع إلى ذلك الوقت الثلاثين(٢٦). وكان رؤساء الدعوة منذ سنة ٩٨هـ بجير بن سلمة (ت سنة ٩٨هـ)، وأبو رباح ميسرة النبال بترشيح من بجير (ت حوالى ١٠٠هـ)، وسالم الذي كانت داره ملتقى الأتباع، وأخيراً بكير بن ماهان.

وسرعان ما تبيّن أن الكوفة، بميولها العلوية واتجاهاتها القبلية وعصبيتها العربية، لم تكن المحل المناسب للحركة. وقد ناقش الأتباع الوضع سنة ٩٩ ـ ١٠٠هـ، واتفقوا على اقتراح محل جديد لبث الدعوة، وظهر رأيان: أحدهما لسالم الذي اقترح الشام، والثاني لبكير بن ماهان الذي شدّد على خراسان. ثم قرّروا إرسال بكير سنة ١٠٠ ـ ١٠١هـ إلى محمد بن علي ليسلم له ١٩٠ ديناراً جمعتها شيعة الكوفة للإمام ـ وهو أول مبلغ جمعته الشيعة إلى الإمام ـ وليسترشدوا برأيه بعد وفاة ميسرة النبال. وفي هذا الحين توفي أخ لبكير بن ماهان في السند، تاركاً ثروة، ولكن بكيراً فضل مقابلة الإمام أولاً، فسافر إلى الحميمة ولقي الإمام وعرض عليه وجهتي النظر في الدعوة، وأوضح أنه جال الآفاق، وما وجد قوماً أرق قلوباً عند ذكر آل الرسول ـ علويين وعباسيين ـ من أهل المشرق(٢٧). وتبيّن أن محمد بن علي لا يميل إلى الشام، وقرر أن تبث الدعوة في المشرق. وفي الوقت نفسه، سمح لبكير أن يذهب إلى السند في حاجاته، وأن يختبر الوضع في المشرق في طريقه(٢٨).

عاد بكير إلى الكوفة، ونقل إلى سالم وأتباعه الكوفيين تعليمات الإمام، ثم سافر إلى إيران في طريقه إلى السند، وأمضى بكير شهراً في جرجان، وشهرين في مرو، محاولاً أن يبث الدعوة. وقد نجح في بذر بذرة الدعوة وحصل على بعض الأتباع المهمين من عرب وموالٍ(٢٩)، وذلك في سنة ١٠١هـ. ويظهر أن

---

(٢٦) انظر: الورقة ٨٩ب ـ ٩٠أ.

(٢٧) انظر: الورقة ٨٨أ ـ ٩٠ب.

(٢٨) ذهب بكير إلى السند، وصار ترجماناً للجنيد الأمير من قبل يزيد بن عبد الملك وجمع مالاً، إضافة إلى الثروة التي خلفها أخوه، ثم عاد.

(٢٩) ومنهم: سليمان بن كثير الخزاعي، يزيد بن النهيد، أبو عبيدة بن قيس السري، جلب سليمان مالك بن الهيثم وعمرو بن أعين، وزياد بن صالح، وطلحة بن زريق، وخالد بن إبراهيم، وانتمى آخرون من خزاعة، وجلب مالك موسى بن كعب.

محمد بن علي أرسل في السنة التالية أبا عكرمة السراج (زياد بن درهم) إلى خراسان مع تعليمات للاتصال بالأتباع الذين جلبهم بكير وللاستمرار في الدعوة، وقال له: «إنه محرم عليكم أن تشهروا سيفاً على عدوكم. كفوا أيديكم حتى يؤذن لكم»، ولذا سمّي الأتباع «الكفّية»، وشمل هذا الاسم شيعة بني العباس حتى ثورة أبي مسلم الخراساني(٣٠). وكان اختيار خراسان حدثاً فاصلاً في الدعوة. ولعل هذا يفسر اضطراب المؤرخين في تحديد بدء الدعوة، إذ إنهم يتحدثون عنها في خراسان ويغفلون الفترة الأولى في الكوفة.

ولدينا معلومات قليلة عن الفترة التالية في خراسان، إذ استمرت الدعوة ببطء في البداية، ثم توسعت كثيراً قبل مقدم خداش سنة ١١٨هـ(٣١). ونحن نعرف أن الإمام تبرأ من خداش بعد مقتله. فالطبري والمقدسي يذكران أن خداشاً غيَّر وبدّل ودعا إلى دين الخرمية(٣٢). ونعرف أن الخرمية ليست مجرد ميل إلى التمتع بالملاذ(٣٣)، بل إنها استمرار للحركة المزدكية مكتسية بثوب إسلامي، وهي في جوهرها ثنوية اشتراكية(٣٤). وقد ساهم خداش في توسيع الدعوة، ولكن دوره الرئيس كان في جلب الخرمية إلى الدعوة. ويجلب الانتباه أن مخطوطنا يكتفي بإشارة عابرة إلى فعاليات خداش. ولكن خداشاً تجاوز الحدود المرسومة للدعاة حين قبل الخرمية علناً. وبذلك خلق مشكلة خطيرة. فأرسل محمد بن علي بكير بن ماهان إلى خراسان، وزوّده بكتابين يبدو أن **أولهما** كتاب نصح، ومما جاء فيه «ولا تجمعوا خبيثاً لتكثروا به طيباً. . . ولا تعصوا إماماً ولا تركبوا زيغاً»، وجاء فيه: «ولا تكونوا أشباهاً للجفاة الذين لم يتفقهوا في الدين»(٣٥). وهكذا نلاحظ إشارة إلى الخرمية والتعريض بها. أما الكتاب **الثاني**، ولعله لحلقة محدودة من

---

(٣٠) انظر: الورقة ١٩٣أ وما بعدها، و١٩٦أ، وقارن بـ: الطبري، المصدر نفسه، السلسلة؛ ٣ (طبعة دي خوية)، ص ١٣٥٨ ـ ١٤٣٤.

(٣١) انظر: الورقة ٩٨، وقارن بـ: أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، **الأخبار الطوال**= *Al-Akhbar et-tiwal*، تصحيح فلاديمير جرجاس (ليدن: بريل، ١٨٨٨)، ص ٣٣٦ وما بعدها.

(٣٢) انظر: الطبري، المصدر نفسه، سلسلة؛ ٢، ص ١٥٨٨ ـ ١٥٨٩، المقدسي، **البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**= *Le Livre de la creation de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٣٣) انظر: يوليوس فلهاوزن، **الدولة العربية وسقوطها**، نقله إلى العربية يوسف العش (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦)، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(٣٤) G.H. Sadighi, *Les Mouvements Religieux iraniens au IIème et au IIIème siècles de l'hégire* (Paris: Les Presses modernes, 1938).

(٣٥) انظر: الورقة ٩٩ب ـ ١٠٠أ.

الأتباع، فهو قصير جاء فيه: «وإني بريء من خداش وممن كان على رأيه ودان بدينه. وآمركم أن لا تقبلوا من أحد ممن أتاكم عني قولاً ولا رسالة خالفت كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) والسلام» فأظهروا السمع والطاعة[٣٦].

وفي خلال هذه الزيارة (١١٨ ـ ١١٩هـ) نظّم بكير بن ماهان الدعوة العباسية في خراسان. ومصدرنا شاهد عيان هو موسى بن موسى الجرجاني، ومعلوماته تزيل ارتباك الطبري، إذ نفهم أن دوافع التنظيم هي انتشار الدعوة، والحذر من دخول أناس يشتبه في ولائهم، أو أناس من أهل السخف أو الطمع، وأنه إذا ضعف التدقيق والضبط فقد ينكشف أمر الدعوة. واقترح بكير تعيين اثني عشر نقيباً للإشراف على الدعوة، وللتأكد ممن ينتمي إليها فـ «من رضوا إيمانه وعرفوا صحته أخذوا بيعته، ومن اتهموه حذروه واحترسوا منه». وهؤلاء النقباء على من بمدينة مرو ومن واتاها مجيباً للدعوة، مما يدل على أهمية تلك المدينة، أما في سائر الكور فكل داعية بها «نقيب» وله أن يختار لنفسه «أمناء» من أهلها[٣٧]. وعين «نظراء النقباء» أو نواباً لهم يخلفونهم إن حل بهم أمر[٣٨]. ويبدو أن هذا التنظيم أدى إلى توسيع حلقة الدعاة المسؤولين، وهو يوضح الإشارة إلى سبعين داعياً في خراسان، كما أنه يفسر تباين الروايات في ما إذا كان الاثنا عشر نقيباً مشمولين بالرقم «سبعين» أو كانوا بالإضافة إليه. ويظهر أن الاثني عشر نقيباً كوّنوا مجلساً مركزياً أكسب الدعوة قيادة جمعية ومتزنة[٣٩]. وترد أسماء النقباء في المخطوط كما جاءت في الطبري، وتشير المقارنة إلى أن نسبة الموالي للعرب كانت ٧ إلى ٥ بدلاً من ٨ إلى ٤. وعيّن سليمان بن كثير الخزاعي، وهو من شخصيات مرو، الممثل الأول (رئيساً) للدعوة. وكان لهذا التنظيم أثر قوي في نجاح الدعوة التي دخلت طورها الأخير بتعيين أبي مسلم.

ـ ٤ ـ

ويحسن بنا أن نشير هنا إلى قصص الدعوة وأساطيرها وأسلوبها في دور الكف (السلمي) قبل أن نتحدث عن الفترة التالية.

لقد حاول العباسيون منذ البدء الاستفادة من تفسير الأحلام والنبوءات

(٣٦) الورقة ١٠١أ.

(٣٧) الورقة ١٠٢أ

(٣٨) الورقة ١٠٤أ.

(٣٩) قارن الورقة ١٠٢ب بالورقة ١٠٤ب.

لتكوين أسطورة للدعوة، ونشروا الأقوال عن رؤسائهم من العباس إلى إبراهيم الإمام. فنسبوا إلى الرسول أنه قال للعباس: إن السلطة ستنتقل إلى أحفاده[٤٠]. وأنه أخبر علياً والعباس بذلك[٤١]. وقالوا: إن الرسول فسر رؤية رآها علي بأن السلطة ستنتقل إلى العباسيين، وأنهم سيحتفظون بها إلى النهاية. ولما ولد لعبد الله بن عباس ابنه علي، حنكه علي بن أبي طالب، ودفعه إلى أبيه وقال: خذ إليك أبا الأملاك[٤٢]. وأخبر كعب الأحبار: «إن هذا الأمر يصير إلى بني العباس... وأنها لا تزال لولد العباس إلى أن ينزل المسيح»[٤٣]. ورأى علي بن عبد اللّه بن العباس مناماً وفسره بأن أحد أحفاده سيصبح خليفة.

وقال أبو هاشم لمحمد بن علي في عهده أن الأمر سيكون في عقبه وسيبقى فيهم[٤٤]. وقال محمد بن علي لبكير بن ماهان: «يفتتح الأمر بابن الحارثية من ولدي ثم يتوارثونه، فأقل من يملك منهم سنة، وأكثر من يملك ٤٠ سنة، منهم المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً»[٤٥]. ويشار إلى سير الدعوة بالرموز والحوادث لا بالتواريخ. فمحمد بن علي ينصح أتباعه الأولين ويقول: «أمسكوا عن الجدّ في أمركم حتى يهلك أشج بني أمية ـ سليمان ـ فلما توفي سليمان وخلفه عمر بن عبد العزيز، رأى الأتباع في ذلك دليلاً على بصيرة الإمام[٤٦]. وعندما أوصى محمد بن علي بكير بن ماهان قبل سفره إلى السند بالتمهيد في إيران أضاف: «فإذا بلغك أن الأحول من بني أمية هلك فعجّل الإقبال إلي»[٤٧].

ولما حبّذ محمد بن علي الدعوة في خراسان قال: «أبى الله أن يأتي بالشمس من المغرب، وأحب أن يأتي بها من المشرق»[٤٨]. وبيّن محمد بن علي أن بداية انهيار الأمويين تصحبها «علامات مخبرات»، وقال: «فإذا التقى فتقا المغرب والمشرق، فعند ذلك تنتهي دولتهم». فلما هاج أهل المغرب مع ميسرة البربري، وهاج الحارث بن سريج بخراسان، كان الحادثان إشارة إلى بداية ثورة العباسيين.

---

(٤٠) الورقة ٥٨ب.
(٤١) الورقة ٨٥ب.
(٤٢) الورقة ٦٢أ.
(٤٣) الورقة ٨٥أ.
(٤٤) الورقة ٨٥ب ـ ٨٦أ.
(٤٥) الورقة ٩٣.
(٤٦) الورقة ٨٩أ.
(٤٧) الورقة ٩٣ب.
(٤٨) الورقة ٩٧أ.

وانتظروا زوال الحكم الأموي، بحسب قول ينسب إلى محمد بن علي: «إذا ابتز الأمر فيهم الفظ القاسي سميّ أبيهم (مروان الثاني)، فعند ذلك يحل بهم البلاء».

واستغلت الدعوة العباسية مبدأ «التأويل»، وأكدت وراثة العباسيين لعلم الباطن من الرسول (ﷺ)[٤٩]. ونجد تأكيد فكرة «المهدي» من بني العباس باستمرار من زمن ابن عباس[٥٠]. ويبدو أن فكرة المهدي كانت سائدة خلال الدعوة. وربطت فكرة النقباء الاثني عشر والدعاة السبعين في خراسان بالإسرائيليات وبالحديث عن الرسول؛ على رواية أنه اختار اثني عشر نقيباً وسبعين تابعاً بعد بيعة العقبة. وأخيراً فسّروا السواد بأنه لون مبارك يتصل براية الرسول وبقصص أهل الكتاب[٥١].

وتتضح أهمية هذه التفاسير والأقوال في ضوء الأهمية الكبرى للنبوءات والملاحم في تلك الفترة.

ـ ٥ ـ

ويهمنا ملاحظة أساليب الدعوة في الفترة الأولى. لم يعين محمد بن علي الرئيس الأول للدعوة، بل طلب إلى أتباعه اختيار ممثل يتصل به، فاختير الرئيس الأول، ولما توفي اختار الأتباع خلفاً له، وفي الحالين أقرّ الإمام الاختيار وطلب الولاء والطاعة.

وأوصى محمد بن علي أتباعه في البداية «أمسكوا عن الجدّ في أمركم حتى يهلك أشج بني أمية ـ سليمان ـ»[٥٢]. وأوصاهم «لا تتكثروا من أهل الكوفة، ولا تقبلوا منهم إلا أهل النيات الصحيحة»[٥٣]، بسبب ميولهم العلوية. وأوصى بكير بن ماهان (بعد سنة ١٠٠هـ) «واحذروا جماعة أهل الكوفة، ولا تقبلن منهم أحداً إلا ذوي البصاير، فإنه لا يعزّ بهم من نصروه ولا يوهنون بخذلانهم من خذلوه»[٥٤]، وبذا يظهر قلة ثقته بالكوفيين. ونبّه الدعاة إلى كتمان اسمه وعدم ذكره إلا لحلقة داخلية[٥٥].

---

(٤٩) الورقة ٢٨ب، ٣٣أ.

(٥٠) الورقة ٦ب.

(٥١) الورقة ١١٧.

(٥٢) الورقة ٨٩أ.

(٥٣) الورقة ٨٩ب.

(٥٤) الورقة ٩٣ب.

(٥٥) الورقة ٨٩أ.

وفي سنة ١٠١هـ قال لبكير بن ماهان: «ولتكن دعوتكم وما تلقى به العامة أن تدعوهم إلى الرضا من آل محمد وتذكر جور بني أمية، وأن آل محمد أولى بالأمر منهم». وأوصى محمد بن علي أول دعاته إلى خراسان بأن يكتم اسمه عن العامة، وقال: «فإن سئلتم عن اسمي فقولوا نحن في تقية وقد أمرنا بكتمان اسم إمامنا»، وأضاف «ولا تظهرن جداً ولا دعا إلى سلة سيف»[٥٦]. ولضمان التكتم طلب إليه أن تكون مراسلته معه بالواسطة عن طريق ممثل للإمام في دمشق أو عن طريق بكير بن ماهان.

وأوضح له المجال في خراسان حين قال له: «وإذا قدمت مرو فاحلل في أهل اليمن وتألّف ربيعة وتوق مضر وخذ بنصيبك من ثقاتهم واستكثر من الأعاجم فإنهم أهل دعوتنا وبهم يؤيدها الله»[٥٧]. وكان تحليل محمد بن علي للوضع في مختلف الأمصار يشعر بفهم شامل لها، وهو أوفى لخراسان في مخطوطنا منه في المصادر الأخرى[٥٨]، إذ يرد فيه: «وهناك صدور سالمة.. لم تتقسمها الأهواء، ولم تتوزعها النحل، ولم تشغلها ديانة، ولم يقدح فيها فساد، وليست لهم اليوم همم العرب، ولا فيهم كتحارب الأتباع للسادات وكتحالف القبائل وعصبية العشائر، وما يزالون يدانون ويمتهنون ويظلمون ويكظمون ويتمنّون الفرج ويؤملون..»[٥٩]، أي أن خراسان لم تمزقها الدعوات، وليس فيها عصبية جارفة، أو نزاع بين الطبقات، وأنها كانت دوماً مضطهدة مظلومة تنتظر الإنقاذ. ونبّه الدعاة إلى عدم المشاركة في أية ثورة علوية[٦٠]، فحين قام زيد بن علي بالكوفة أخبر بكير الأتباع بعدم المساهمة في حركته، وطلب منهم التريث إلى أن يحين الوقت، بل إن بكيراً نفسه ترك الكوفة حين قامت الثورة ليتجنب أي خطر. وكان هذا الإجراء بأمر من محمد بن علي[٦١].

وهكذا كان اتجاه الحركة واضحاً على رغم كتمان اسم الإمام عن العامة. وتتضح هنا مشكلة اختيار السواد. فقد أعلن إبراهيم الإمام هذا اللون، وقال

---

(٥٦) الورقة ٩٥أ.

(٥٧) الورقة ٩٥ب.

(٥٨) انظر: أحمد بن محمد بن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٥ (ليدن: مطبعة بريل، ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م)، ص ٣١٥، وابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج٣ ص ٤٨٩.

(٥٩) الورقة ٩٧.

(٦٠) الورقة ٩٣أ.

(٦١) الورقة ١٢٠أ.

لبكير بن ماهان: «والسواد يا أبا هاشم لباسنا ولباس أنصارنا، وفيه عزنا، وهو جند أيدنا الله به. . . فعليكم بالسواد فليكن لباسكم». ثم يوضح سبب الاختيار حين يبينّ أن راية الرسول وراية علي كانتا سوداوين، وأشارت النبوءات إلى الرايات السود، وكان قداح عبد المطلب حين تخاصم مع قريش على الكنز الذي وجده عند حفر بئر زمزم أسود، وقد ربح قداحه، وهذا جعل بني عبد المطلب يتيمنون بالسواد، كما أن لباس داود حين ظفر بجالوت كان السواد.

وهكذا تجعل الروايات العباسية إبراهيم الإمام مسؤولاً عن اختيار السواد لفضله. وأمر إبراهيم أبا هاشم (بكيراً) «بالانصراف والمضي إلى خراسان وأمره أن يأمر الشيعة بتسويد الثياب والرايات السود ويعدها إلى وقت خروجهم»، وقد استوحش بعض الأتباع من اللون ثم قبلوه[٦٢].

ـ ٦ ـ

ولننظر إلى المرحلة الأخيرة للدعوة. مرض بكير رئيس الدعوة، فأوصى إلى أبي سلمة الخلال برئاسة الدعوة سنة ١٢٥هـ، وأخبر بأن ذلك بحسب مشيئة الإمام، وكان أبو سلمة آخر رئيس للدعوة.

وهنا يعترضنا دور أبي مسلم الخراساني. وفي مخطوطنا روايات كثيرة متعارضة عنه. وعامتها يشير إلى أن أبا مسلم لم يلتق بمحمد بن علي، وأنه حاز ثقة إبراهيم الإمام تدريجياً. وتبينّ رواية خاصة شبه عائلية[٦٣] أن أبا مسلم ولد في قرية قرب أصفهان من أب من الموالي الفرس وأم جارية. وكان أبوه في ضيق مالي، فباع أمه وهي حامل به إلى عيسى بن معقل العجلي، وفي دار معقل وضعت طفلاً سمي «إبراهيم»، ودعي فيما بعد أبا مسلم. وإذن، فإنه ليس ابن عيسى بن معقل، بل ابن ذلك المولى واسمه «خوكان»، وهذا يعني أن أبا مسلم كان مولىً لا عبداً. ولما انتقل إلى خدمة إبراهيم الإمام تسمّى بـ «عبد الرحمن بن مسلم» باقتراح من إبراهيم الإمام[٦٤]. ويبدو أنه دخل في الدعوة حوالى سنة ١٢٤هـ، ثم انتقل إلى خدمة إبراهيم وأظهر

---

(٦٢) الورقة ١١٧أ ـ ١١٨أ.

(٦٣) روى الخبر قاضٍ كان صديقاً حميماً لمعقل والد عيسى، انظر: الورقة ١٢٣أ.

(٦٤) نقش هذا الاسم على الدراهم التي ضربها أبو مسلم في خراسان، انظر: عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي**، منشورات دار المعلمين العالية؛ ١ (بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥)، ص ٢٧ ـ ٢٨، وصدر أيضاً عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦ ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣.

قابلية خاصة. وأخيراً أرسله إبراهيم إلى خراسان سنة ١٢٩هـ لينظم الثورة.

وهنا نحتاج إلى توضيح صلة أبي مسلم برئيس الدعوة في الكوفة، أبي سلمة الخلال. فقد أوصى الإمام أبا مسلم أن يكاتب أبا سلمة بصفته رئيس الدعوة، وأوصى الخلال أن يركّز عمله في الكوفة، ووعد أبا مسلم أنه في حالة النصر يعطى ولاية خراسان وسجستان وجرجان وقومس والري وأصفهان وهمدان، بينما تترك ولاية المناطق غرب همدان إلى أبي سلمة. وهذا الوضع يفسر الاحتكاك فيما بعد بين الاثنين، ويفسر موقف أبي مسلم من طرد عمال أبي سلمة الذين أرسلهم إلى مناطق غرب إيران بعد انتصارات أبي مسلم[٦٥].

ثم تجابهنا الوصية المزعومة التي أوصاها إبراهيم الإمام إلى أبي مسلم، والتي تنتهي باستئصال العرب في خراسان[٦٦]. ويشير النقد الخارجي والداخلي لنصّها إلى أنها لا يمكن أن تكون صحيحة، وإن كانت تعكس تصرفات أبي مسلم في ما بعد. ويشير **أخبار العباس وولده** إلى الوصية المزعومة بصورة تلمح إلى أنها من أصل أموي. وعلى كل فقد اعتاد العباسيون إعطاء تعليمات ووصايا إلى دعاتهم، وفي هذه الحالة تروى عن أبي مسلم وصية إبراهيم له ونصها يشبه نص وصية محمد بن علي لأبي عكرمة السراج: «قال أبو مسلم. . . أمرني الإمام أن أنزل في اليمن وأتألف ربيعة، ولا أدع نصيبي من صالحي مضر وأحذر أكثرهم من أتباع بني أمية، وأجمع إلي من العجم وأحتضنهم»[٦٧]. ويبدو لي أن هذا النصّ أقرب إلى القبول بالنسبة إلى الظروف العامة.

أما مقابلة أبي مسلم في خراسان فتسترعي الانتباه، إذ لم يرتح سليمان بن كثير ـ الممثل الأول ـ لتعيين حدث جديد للرئاسة بعدما لاقته الدعوة من إحن ومصاعب وحين أوشكت أن تثمر. وتباين الرأي بين النقباء، ولكن صبر أبي مسلم والظروف المحلية ساعدت على حلّ المشكل. فقد كانت النقباء «تحب أن تضع من أبهة سليمان بن كثير. وكان أن يترأس عليهم أجنبي ليس منهم أروح عليهم وأوفق لهم. .»، واجتمعت كلمتهم على ترئيس أبي مسلم، ورضخ سليمان بن كثير[٦٨].

---

(٦٥) الورقة ١٣٠ب.

(٦٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٦، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة النيل، ١٩١٢)، ج ٢، ص ٢١٨.

(٦٧) الورقة ١٣٨ب.

(٦٨) الورقة ١٣١أ.

ويمكننا الحصول على صورة أكثر دقة لفعاليات أبي مسلم؛ فهو ذكي ولبق وحذر، إلا أن خطوط السياسة كانت ترسم عادة من قبل مجلس النقباء. ونحن نحسّ بأن القيادة كانت «جمعية» وليست فردية، ويظهر أن ذلك نتج من وضع النقباء وطبيعة العمل، ومن التجربة مع سليمان بن كثير.

ويتعذر علينا ملاحظة وجهات جديدة في فعاليات أبي مسلم باستثناء واحدة. فقد لجأ إليه عبد وطلب الانضمام، فآواه ورأى في مجيئه إمكانية جديدة، وقال: «وأيما عبد أتانا راغباً في أمرنا قبلناه وكان له ما لنا وعليه ما علينا»، فصوّب الحاضرون رأيه. وعيّن داعياً خاصاً للعبيد «وأقبلت العبيد تأتي أبا مسلم وتنزع إليه، فلما كثروا صيّر لهم خندقاً في موضعه على حدة»[٦٩]. وهذه ناحية طريفة تلقي ضوءاً على وضع العبيد وعملهم في المزارع والدور، خاصة في منطقة مرو.

ونلاحظ أن أتباع العباسيين في خراسان يدعون، خلال الثورة، بـ «الهاشمية» نسبة إلى أبي هاشم، أو بالشيعة العباسية، وأنهم كانوا عمود الجيش العباسي. ويبدو أن أبا مسلم وثق الصلة سراً بالخرمية، كما يتضح من الثورات التالية لمقتله في خراسان في ما بعد. ولكن بعض أنصار خداش من الخرمية كانوا قد انفصلوا عن الحركة العباسية وانحازوا إلى جانب العلويين[٧٠].

وفي الوقت الذي كانت القوات العباسية تتقدم من نصر إلى نصر في إيران، كان أبو سلمة يقوم بفعاليات هدامة للكيان الأموي. فقد أرسل الدعاة والرسل إلى القبائل في البوادي قرب الكوفة والبصرة لإثارتها على الأمويين، ووجد لديها الاستعداد «طمعاً» بالنهب والغنائم. فخرج موسى بن السري الأحول الهمداني بحلوان، وطرد عاملها وسود «ودعا إلى آل الرسول». وخرج في سواد البصرة والكوفة عدة من ربيعة «أخذوا أسافل الفرات كله»، وسودوا مع أنهم كانوا متنابذين في ما بينهم، وليس لهم ولاء حقيقي. وخرج أبو أمية التغلبي بتكريت وما والاها. ووصلت هذه الأخبار إلى قحطبة قائد القوات العباسية، وهو في نهاوند[٧١]. ولما جاء قحطبة إلى العراق ووصل الفرات سود محمد بن خالد القسري في الكوفة، بتحريض أبي سلمة، واستولى على بيت المال والخزانة والطراز[٧٢].

---

(٦٩) الورقة ١٣٦ب.

(٧٠) الورقة ١٩٩.

(٧١) الورقة ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٧٢) الورقة ١٨١أ.

وهكذا مهد أبو سلمة السبيل لمجيء القوات العباسية إلى العراق بإثارة الفوضى وإيقاد نار الثورة، مع أنها لم تستند هذه المرة إلى أساس من العقيدة أو الولاء، بل إلى دوافع نفعية واضحة.

وجاءت نهاية إبراهيم الإمام بصورة مفاجئة، فكان لها أثرها، إذ أدت إلى ارتباك مؤقت، وانحرف بعض أتباع الحركة العباسية إلى العلويين. وكانت حالة أبي سلمة الخلال مثلاً يجلب الانتباه. جاء في مخطوطنا «وقد قيل إن أبا سلمة لما جاءه نعي إبراهيم تحيّر وشك في أمره وهو مقيم على ذكر الإمام يقرب لأهل خراسان ظهوره..»[٧٣]. ولعل هذا يلقي ضوءاً على محاولته الاتجاه إلى إمام علوي[٧٤].

- ٧ -

وبعد بيان هذه الملاحظات، نستطيع أن نرسم خطوط الدعوة بشيء من الوضوح، إذ يبدو أن الفرقة الهاشمية كانت نواة الشيعة العباسية، وأن مبادئها واتجاهاتها كانت سائدة طيلة الحركة. فالآراء في التأويل وفي اعتبار الإمام مستودع العلم كانت الأساس. واستند ادعاء العباسيين بالإمامة إلى «عهد» أبي هاشم، وانتقال «الصحيفة الصفراء» منه إلى تلميذه محمد بن علي العباسي. وقد استمر هذا الاتجاه إلى خلافة المهدي.

وقد اقتصرت دعوة أبي هاشم على الكوفة، خاصة في بني مسلية من قبيلة همدان. وكان عدد الهاشمية الذين قبلوا إمامة محمد بن علي قليلاً، حوالى اثني عشر شخصاً. واستمرت الدعوة في الكوفة بحذر وبطء حتى انتهى عام ١٠٠هـ، ولم يتجاوز عدد الأتباع الثلاثين. وهذا يفسر الانتقال إلى خراسان، وينسب إلى بكير بن ماهان هذا التوجيه باعتبارها تميل إلى آل الرسول دون اختصاص بالعلويين.

واختبر الوضع في خراسان سنة ١٠١هـ، وبدأت الدعوة بصورة فعلية سنة ١٠٢هـ وقد سارت الدعوة ببطء في البداية، ثم قويت وتوسعت قبل سنة

---

(٧٣) الورقة ٢٠٢ب.

(٧٤) انظر: المقدسي، **البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**= *Le Livre de la creation de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦، ص ٦٧؛ أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٨٦، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **البلدان**، ٣ ج في ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٣، ص ٨٢.

١١٨هـ. وجاء خداش ممثلاً للدعوة سنة ١١٨هـ وخطا خطوة جديدة، ولم تكن خطوته هذه على أسس «هاشمية»، بل بالتقرب إلى الخرمية والتظاهر بأنه يقرّ مبادئهم. وكان ذلك انحرافاً جريئاً ينطوي على خطر جسيم على الدعوة حين كشف، ولذا اضطر محمد بن علي إلى التبرؤ من خداش على الرغم من توسيعه للحركة. وكان من اللازم الرجوع إلى مبادىء الهاشمية دون الالتفات إلى شكوك الخرمية وانفصال بعضهم عن الدعوة.

وقد استوجب توسع الدعوة والحاجة إلى إشراف أدق وتنظيم أشمل إنشاء مجلس النقباء سنة ١١٨ ـ ١١٩ في مرو وتعيين داع مسؤول في كل منطقة في خراسان، وصارت القيادة «مشتركة» في خراسان حتى انتهاء الثورة العباسية. وأرسل أبو مسلم ليرأس الدعوة في خراسان وليقوم بالثورة. وقد نجح في جذب الخرمية من جديد وبصورة سرية هذه المرة، وفي جلب العبيد إلى جانب الحركة. وقد زوّده إبراهيم الإمام بتعليمات، ويبدو أن النص الوارد في الطبري، وفي **الإمامة والسياسة** ينطوي على تحريف أموي.

وكان أول أنصار الدعوة في الكوفة من الموالي. أما في خراسان فكان جمهور الأتباع من «الأعاجم» دون التقيد بالموالي. ولعل كثيراً من اليمانية ومن ربيعة، وقلة من مضر اشتركوا. وقد اشترك البعض طمعاً في النفع المادي، أو لثأرات قديمة. ولكن علينا أن نعترف أن عامة العرب في خراسان لم يتحمسوا للدعوة العباسية.

ونلاحظ في فترة الثورة العلنية تعديلاً في السياسة العامة للحركة. فبينما كان الدعاة يدققون في الانتماء في أثناء الفترة السلمية السرية، نجد الاتجاه الآن إلى جلب أكبر عدد ممكن، وبصرف النظر عن الدوافع، لغرض زيادة القوات العباسية. ومع ذلك، كان الهاشمية قلب القوة العباسية مع مجموعة خرمية نشيطة.

وإذا كان هذا الوضع مقبولاً في فترة الثورة، إلا أنه لم يعد كذلك بعد النصر. فقد أدرك العباسيون حاجتهم إلى تطهير صفوفهم، وإلى الاستناد إلى أساس إسلامي متين لتثبيت كيانهم. فكان من الضروري لهم التخلص من الانتهازيين، والتخلي عن الخرمية، بل ونبذ المبادىء الهاشمية. فالإمامة يجب أن تكون عباسية بكل بساطة ووضوح، وهذا ما فعله المهدي حين نادى بإثبات الإمامة للعباس بن عبد المطلب.

الفصل الثاني

الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: **الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين= *Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs*: وقائع الندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية**، المحرر العام عبد الرحمن الطيب الأنصاري؛ حرره وصححه عبد القادر محمود عبد الله، سامي الصقار، ورتشارد مورتيل، دراسات تاريخ الجزيرة العربية؛ الكتاب ٣ (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م).



ـ ١ ـ

إن تاريخ الجزيرة العربية في عصر الراشدين هو تاريخ الأمة/ الدولة الإسلامية في فترتها الأولى، وهو عصر ما يزال ينتظر البحوث العلمية المعمّقة التي تخرج عن المنهج التجزيئي لتبينّ عناصر الوحدة والتنوّع فيه، وترسم هيكله وخطوطه الكبرى.

ويحسن في دراسة هذا العصر أن يؤخذ بالاعتبار دور القيادة في المركز، ودور القوى التي أطلقتها الحركة الإسلامية، أي القبائل العربية. ويفترض أن تربط الأحداث العامة بالتطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

ولن نحاول هنا تناول فترة كل خليفة على انفراد، بل سنتناول الخطوط العامة. ففي هذه العصر أنشئت مؤسسة الخلافة، واتخذت طابعاً مميزاً، وفيه وجُهت الأمة إلى الجهاد، فاندفعت لتوحيد الجزيرة، وانطلقت بالفتوح ما بين خراسان وبرقة، وفيه جُمع القرآن، ودُوِّن الديوان، ووضعت الخطوط الإدارية والأسس المالية للدولة، وفيه انتشر العرب في البلاد المفتوحة، فكان التمصير.

وشهدت الفترة الأخيرة منه صراعاً بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم القبلية في الحياة العامة، وشهدت أثر الفتوح وما رافقها من غنائم، وما هيأت من مجالات للنشاط الاقتصادي (التجارة، امتلاك الأرض)، وما نشأ عنها من تباين، وبالتالي شهدت تطورات في حياة المجموعات القبلية، وتوتراً أفضى إلى الانفجار الأول في الفتنة، وإلى نقل السلطة من الجزيرة العربية إلى أطرافها، وإلى تحول في طبيعة الخلافة.

ـ ٢ ـ

تتطلب دراسة هذه الفترة تكوين فكرة واضحة نسبياً عن مصادرها، والتعرّف إلى الرواة والمؤرخين الأولين ـ اتجاهاتهم، وولاءاتهم، وصلتهم بالأحداث، وتأثرهم بالتيارات العامة، وقربهم منها ـ ودون ذلك يتعذر نقد الروايات والأخبار وتقويمها.

ويلاحظ ابتداءَ ظهور مدرستين للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة.

بدأت الدراسات التاريخية في القرن الأول للهجرة في المدينة، واتجهت إلى المغازي، وتمثلت بصورة خاصة في عهد التابعين بأبان بن عثمان[1]، وعروة بن الزبير (ت ٩٤هـ) وهو أول من وصلتنا آثاره في المغازي/ السيرة، ثم توسعت واتضحت خطوطها في الجيل التالي، وأبرزهم الزهري (ت ١٢٤هـ) الذي وضع هيكلاً متكاملاً للسيرة وتوسع في دراستها، إضافة إلى عنايته بالأنساب. كما شملت دراسات عروة والزهري نشأة الجماعة الإسلامية ونموها في عصر الرسالة والراشدين.

وأما الكوفة، فقد شهدت في هذه الفترة ظهور رواة يعنون بفعاليات القبائل وبأنسابها، ووجود كتب لدى بعض القبائل تسجل أنسابها وأخبارها وأشعارها. وتميّز البعض بالتوسع في الرواية من حيث الكمية والأفق، وهم الرواة الكبار[2].

وحصلت تطورات في القرن الثاني للهجرة، ففي المدينة توسّعت دراسة السيرة وتاريخ الأمة، فمن الربع الثاني منه وصلتنا أول سيرة متكاملة لابن إسحاق (ت ١٥١هـ)، إضافة إلى وضعه **تاريخ الخلفاء**، ولم يكد هذا القرن ينتهي حتى زادت الدراسات غنىً وتنوعاً، إذ وصلنا كتاب **المغازي** للواقدي (٢٠٧هـ)، كما كتب الواقدي **التاريخ الكبير** الذي تناول الأحداث إلى القرن الثاني للهجرة، ووضع دراسات تختص ببعض الأحداث (مثل يوم الدار، والجمل وصفّين، إضافة إلى كتبه في الفتوح).

وأما في الكوفة والبصرة، فقد ظهر الإخباريون، مثل أبي مخنف (١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، وسيف بن عمر (١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، وعوانة بن الحكم (١٤٧هـ/ ٧٦٤م)،

---

(١) يبدو أن أبان بن عثمان كتب سيرة النبي (ﷺ) ومغازيه، وأن سليمان بن عبد الملك وهو أمير طلبها منه سنة ٨٢هـ، فنسخت له ثم حرقها، انظر: أبو عبد الله الزبير بن بكار، **الأخبار الموفقيات**، تحقيق سامي مكي العاني (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦)، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) انظر: عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠)، ص ٦١ وما بعدها، وصدر أيضاً عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٥ بعنوان: **نشأة علم التاريخ عند العرب**، ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٢)؛ فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل، ٢ ج (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨)، ج ١، الباب الثالث؛ ريجيس بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ٣ ج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٥٦)، ج ١، و Mohammad Mustafa Azmi, *Studies in Early Hadith Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts* (Indianapolis IN: American Trust Publications, 1968).

ثم نصر بن مزاحم (٢١٤هـ/ ٨٢٧م). وجلّ أخبارهم من روايات قبلية ومن رواة من العراق والمدينة، وتناولوا بالدرجة الأولى أحداثاً تهم قبائل العراق أو تتصل بتاريخ الأمة. وتوسع بعضهم إلى الخطط والتراجم، إضافة إلى الأخبار والأنساب، مثل الهيثم بن عدي (٢٠٦هـ/ ٧هـ ٨٢١ ـ ٣م)، وعمر بن شبّة (٢٦٤هـ/ ٨٧٧م)[٣]. هذا إلى عناية بعض اللغويين بالتاريخ، ابتداءً بأبي عمرو بن العلاء (١٥٤هـ/ ٧٧٠م)، ثم تلميذه أبي عبيدة معمّر بن المثنى (ت ٢١١هـ/ ٨٢٦م)[٤]، وبعض النسّابين مثل الكلبي (ت ١٤٦هـ/ ٧٦٣م) الذي كتب في الأخبار والأنساب، وابنه ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)[٥] الذي تناول تاريخ العرب قبل الإسلام والتاريخ الإسلامي والأنساب.

ويبدو في ما ذكر بعض الالتقاء في نواحي الاهتمام والموضوعات، نتيجة الرحلة في طلب العلم منذ النصف الثاني للقرن الثاني. ويبدو ذلك بصورة أوضح في الثلث الأول للقرن الثالث في دراسات ابن سعد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) في السيرة والطبقات، ودراسات المدائني (٢٣٥هـ/ ٨٥٠م) شيخ الإخباريين الذي ألف كتباً في السيرة والفتوح وأخبار القبائل وأخبار الخلفاء.

وهكذا جاءت معلوماتنا الأولى بصورة أساسية عن الإخباريين وأصحاب المغازي والسير، إضافة إلى روايات محلية متداولة في كل مصر، وبخاصة الشام، كما يبدو عند البلاذري، ومصر كما في كتابات ابن عبد الحكم، تتصل بأحداث المصر، ووجدت مجالها عند المؤرخين التالين.

أفاد الإخباريون من روايات عائلية ومحلية وقبلية، خاصة روايات قبائلهم، وهذه وجدت في الفتوح مآثر تعتزّ بها وتبرز دورها فيها، ونظرت إلى بعض الأحداث بمنظارها ووجهتها، كما تأثر بعض رجالها بالحزبية ـ علوية، وعثمانية ـ وكل ذلك له أثره. كما رجعوا إلى روايات المدينة في بعض الأحداث كالرّدّة والفتنة. وهناك إشارات محدودة إلى الرواية الشامية، ولكن الرواية المصرية تكاد تكون غائبة في روايات الإخباريين عن الفتوح مثلاً، على رغم أهميتها بالنسبة إلى مصر ولما يليها غرباً.

---

(٣) انظر: أبو زيد عمر بن شبة، **تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)**، تحقيق فهيم محمود شلتوت، ٤ ج (جدة: دار الأصفهاني للطباعة، [د. ت.]).

(٤) انظر: «جمهرة النسب لابن الكلبي،» تحقيق ودراسة نهاية سعيد (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٨٣).

(٥) انظر: بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، ج ١، ص ١١٧ وما بعدها و١٢٨ وما بعدها.

وعنيت مدرسة المدينة بنشوء الجماعة الإسلامية وتوسعها، وبخاصة في فترة الرسالة والراشدين، وهي في هذا تنطلق من نظرة إسلامية، وتبدو حريصة في روايتها للأحداث التي تتصل بها أن تقدم نظرة المدينة إليها (الفتنة مثلاً) في الغالب، لا نظرة حزب. وتناولت الفتوح والأحداث العامة في الأمصار أيضاً، وهي في هذا أفادت بشكل ملحوظ من الروايات القبلية والإقليمية ـ كما هو الحال عند ابن إسحاق والواقدي ـ إضافة إلى ما وصلها من تقارير.

ولم ينقل الإخباريون جميع ما وصل إليهم من روايات، بل أوردوا ما انتقوا منها، والانتقاء فيه رأي ونقد، ولم تصلنا مؤلفاتهم[٦]، بل مقتطفات منها لدى مؤرخي القرن الثالث ـ في الغالب ـ في وقت تكوّنت لدى المؤرخين فكرة عن الجيلين الأول والثاني من الإخباريين من حيث التوثيق والأمانة. لذا ينتظر أن يكون الاقتباس على أساس انتقاء مدقق، وقد يكون أقرب إلى الاعتدال. ومع ذلك، يمكن أن نتبيّن في بعض ما وصل من آثار الإخباريين نزعة حزبية أو قبلية، كما حاول بعضهم أن يعبّر عن فكرة تاريخية؛ فسيف مثلاً يرى الفتنة ناشئة عن الروادف والأعراب، وعن مؤامرة على الإسلام، ونصر بن مزاحم يرى في الفتنة ـ صفين ـ صراعاً بين الحق والشرعية وبين الخروج عليهما، ويرى في القبلية ونزعاتها سبب فشل الإمام علي (كرم الله وجهه).

ـ ٣ ـ

واجهت الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول (ﷺ) مشكلات أساسية، في طليعتها رئاسة الأمة.

ولا يراد هنا دراسة الفكر السياسي لأنه جاء في فترة تالية (منذ النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة)، بل يراد ملاحظة الخطوط الكبرى لنشأة الخلافة وتطورها في هذه الفترة.

جاء الإسلام بفكرة الأمة لتكون الوحدة الكبرى، وأعلن الرسول (ﷺ) عن تكوينها وتنظيمها في «الصحيفة» في المدينة. وأشير إلى العشائر كوحدات (المهاجرون وحدة) اجتماعية فيها، إلا أن الولاء والمسؤوليات العامة للأمة[٧].

(٦) وصلنا **كتاب صفين** لنصر بن مزاحم، و**فتوح الشام** للأزدي.

(٧) انظر مثلاً: أكرم ضياء العمري، **المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى: محاولة** =

وجاء الإسلام بمفاهيم أساسية، كالمساواة والعدالة والشورى، وكان لدى العرب بعض الإرث في التنظيم السياسي، في إطار قبيلة ـ المشيخة، الرئاسة، مجلس القبيلة ـ أو مدينة ـ الملأ المكي ـ ويمكن الإشارة إلى الملأ في اليمن[٨]، وإن كنا لا نستطيع تقدير أثره.

وأحدثت مؤسسة الخلافة، وتمثلت فيها المفاهيم الإسلامية، وأُفيد من الإرث السياسي العربي، في نطاق مدينة في الغالب. ويلاحظ في نقاش السقيفة الذي سبقته مداولات بين الأنصار، وبين فئات من المهاجرين، أن ممثلي الأنصار كانوا يتحدثون في أفق مدينة، في حين إن المهاجرين كانوا يفكّرون في نطاق أمة، وهو الاتجاه الذي ساد، وانتخب أبو بكر (رضي الله عنه).

ولكن مؤسسة الخلافة لم تسر على نمط واحد، وإن جاء أبو بكر بانتخاب المهاجرين والأنصار في ظروف صعبة، فإنّ عمر (رضي الله عنه) جاء بتسمية منه بعد أن شاور بعض كبار الصحابة من المهاجرين خاصة. وذهب عمر إلى تسمية مجلس للشورى من ستة من المهاجرين، وجدهم رؤساء الناس وقادتهم، ليختاروا خليفة من بينهم، مع التحذير ـ الذي رافقته إجراءات ـ من الخلاف. ولعل الفكرة تذكّر بالملأ المكّي، ولكن الشورى إسلامية طبقت في نطاق أمة.

وصارت شورى عمر سابقة، ومثلاً للأجيال التالية، ومحوراً في الفكر السياسي. ويبدو من سير المشاورات تأكيد فكرة الانتخاب والتخوف من الوراثة والالتزام بالسير على نهج الخليفتين السابقين.

وجاء الخليفة الرابع بانتخاب شارك فيه أنصار ومهاجرون، وله من مؤهلاته، ما يجعل انتخابه أمراً منتظراً، ولكن انقسام قريش، وبدايات الفتنة، وانتهاك حرمة المدينة من جماعات قبلية وافدة من الأمصار أوجدت ظروفاً ليست طبيعية، وأفسحت المجال للخارجين لينادوا بالدعوة إلى الشورى مجدداً، إضافة إلى

= **لتطبيق قواعد المحدثين في نقد الروايات التاريخية**، تقديم عبد الله بن عبد الله الزايد (المدينة المنورة: المجلس العلمي، ١٩٨٣)، ص ١٠٧، و R. B. Serjeant, «The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So Called, Constitution of Medina,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (University of London), vol. 41, no. 1 (1978), p. 10 ff.

(٨) انظر: ﴿**الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم**﴾؛ ﴿**قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون**﴾، و﴿**قال يا أيها الملأ أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين**﴾ [القرآن الكريم: «سورة النمل،» الآيات ٢٦، ٣٢ و٣٨ على التوالي].

المناداة بإقامة الحدود على من لهم صلة بمقتل الخليفة الثالث، فكانت الفتنة التي أفضت إلى أن يقرر السيف في أمر الخلافة[٩].

إن اختلاف التطبيقات يشعر بتطور الأوضاع وبظهور عنصر التجربة في طريقة اختيار الخليفة. ومع بروز فكرة الانتخاب، فإنها بقيت قلقة لم تتمثل في تنظيم أو مؤسسة تضمن لها الدوام أو الوضوح في التطبيق، وهذه ثغرة استمرت وتركت مؤسسة الخلافة رهناً بالتطورات العامة.

ويلاحظ أن المدينة ـ أو النخبة فيها ـ انفردت بتقرير أمر الخلافة، على رغم الانتقال من حكومة مدينة إلى دولة مترامية، وانتقال مركز القوة من الجزيرة إلى الأمصار. وبعد هذا نلمس الصراع الخفي بين المفاهيم الإسلامية، والمفاهيم القبلية في الحياة العامة. وربما كان للتطبيقات المدنية المحدودة، وللتقابل بين المفاهيم الإسلامية والقوى القبلية، الأثر القوي في ما آلت إليه مؤسسة الخلافة بعد الراشدين.

ـ ٤ ـ

وتعرّضت وحدة الأمة وكيانها للاختبار في الرّدّة التي بدت بوادرها قبيل وفاة الرسول (ﷺ)، لتنفجر بعدها، ولم تكن المشكلة الأولى في الرّدّة عودة مسلمين إلى الوثنية، بل كانت في الأساس صراعاً بين الحركة الإسلامية والقبلية الطاغية، التي وجدت فرصتها في ما رأته الفراغ الذي خلفته وفاة الرسول (ﷺ)، وانحسار النفوذ الساساني في شرقي الجزيرة وجنوبها، لتعبّر عن أهوائها ومطامحها في أكثر من اتجاه.

وليس في مصادرنا الأولية مفهوم واحد للرّدّة، فالأغلبية تركّز على منع قبائل مسلمة للزكاة[١٠] ـ بني مالك وبني يربوع، برئاسة مالك بن نويرة وبعض عشائر كندة ـ وتبدو هنا الروح القبلية التي ترى الزكاة إتاوة. هذا إلى قبائل لم ترد

---

(٩) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨)، ج ١، ص ٣٠٦٧، ٣٠٦٩ ـ ٣٠٧٠، ٣٣٠٦ ـ ٣٣٠٧ و٣١٧٤ ـ ٣١٧٥؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق محمد حميد الله، ذخائر العرب؛ ٢٧ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩])، ج ١، ص ٣١٥، ٣٤٢ ـ ٣٤٣ و٣٤٥، وأبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ٨ ج (بيروت: دار الندوة الجديدة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(١٠) مثل: المدائني، خليفة بن خياط، ابن أعثم الكوفي، المسعودي، وابن أبي الحديد.

الخضوع للمدينة. كما تتناول المصادر حركة الأنبياء الكذابين التي قامت بها جماعات لم تسلم في الأصل مدفوعة بطموح قادتها لتكوين كيانات سياسية، ولاعتبارات قبلية واقتصادية ـ الأسود العنسي، مسيلمة الكذاب، طليحة الأسدي ـ وشملت حروب الرّدّة ضرب جماعات غير مسلمة نافست جماعات مسلمة على السلطة: في البحرين بكر بن وائل بقيادة الحطم بن ضبيعة ضد عبد القيس برئاسة المنذر بن ساوى، ولقيط بن مالك الأزدي في دبا يسنده أهل البادية ضد آل الجلندي، والقبائل المستقرة في عمان، كما أنها تشمل إخضاع قبائل ومناطق لم يدخلها الإسلام في حياة الرسول (ﷺ)، مثل مهرة.

وبالتالي، فإن حروب الردة كانت لتأكيد وحدة الأمة/ الدولة من جهة، ولإدخال بقية الجزيرة ـ الوثنية ـ في الإسلام من جهة أخرى. ويلاحظ أن كتب الفتوح العامة[١١]، تناولت الرّدّة والفتوح معاً، ومثل هذا يشعر بأن حروب الرّدّة كانت بداية الفتوح في نظر بعض مؤرخينا الأوائل.

ـ ٥ ـ

لقد تعرّضت الجزيرة العربية قبيل الإسلام للتحدي الساساني والبيزنطي الذي أنهى الكيانات العربية على أطراف الجزيرة ـ في العراق والشام واليمن والبحرين ـ ووضع القبائل العربية وجهاً لوجه أمام الدولتين الكبيرتين.

قيل: إن العرب لم يقصدوا ـ في حروب الفتوح ـ مواجهة الدولتين، بل إن تحركهم كان استمراراً للغارات القبلية على الأراضي الزراعية، وإن إنهاك الدولتين أدى إلى تحوّل غير مقصود نحو التوسع، وقيل: إن حركة الفتح ليست سوى آخر موجة بشرية ـ سامية ـ من الجزيرة نتيجة الجفاف المتزايد في المناخ.

ويمكننا أن نقول إن التكاثر الطبيعي في الجزيرة ظاهرة تاريخية، وإنه بالتالي يتجاوز إمكانيات المعيشة في الجزيرة، وإن الاندفاع نحو السهول على الأطراف، وبخاصة الشمال، ظاهرة أخرى دائمة. ولكن وجود دول قوية في الشمال يقف في وجه القبائل، فإذا ضعفت اكتسح البدو السهول. وهذه الظاهرة تتصل بأخرى هي وقوع الجزيرة عبر طرق التجارة العالمية بين الشرق الأقصى (والهند) وعالم البحر المتوسط، وإن نهايات الطرق البحرية من الهند ـ في الخليج أو جنوب

---

(١١) انظر: البلاذري وابن أعثم الكوفي مثلاً.

الجزيرة ـ توجب نقل البضائع على طرق عبر الجزيرة في شمالها ـ بين الخليج العربي والبحر الأبيض المتوسط ـ وغربها ـ بين العربية الجنوبية وبلاد الشام ـ فإذا هُددت طرق التجارة بسبب اضطراب الأوضاع السياسية في دول المنطقة أو لأسباب أخرى، مثل: التنافس الساساني ـ البيزنطي على هذه الطرق، فإن ذلك يؤثر في القبائل الواقعة على طرق التجارة عبر الجزيرة في الغرب أو في الشمال، ويثير حالة قلق وهياج بينها لاضطراب مواردها، وذلك يدفعها إلى محاولة الهجوم على السهول.

وكل هذا يدعو إلى رفض نظرية الجفاف التدريجي، وخاصة أنه لم يبد أي تزايد للجفاف خلال الثلاثة آلاف سنة السابقة للميلاد. كما أنه لا يمكن مقارنة تحركات قبلية محدودة بالفتوح.

ومن جهة أخرى، نذكر أن الإسلام فرض الجهاد، وهذا ما أعلنه أبو بكر في خطابه الأول. إن الرسول (ﷺ) وجّه حملات على جنوب الشام ـ وكانت بحد ذاتها مؤشراً للاتجاه ـ وكانت وقائية استطلاعية. ولم يبدأ المسلمون بالتوسع في الخارج إلا بعد توحيد الجزيرة، وبعد أن فُرض السلم الإسلامي فيها، وبالتالي أوقف الغزو في أرجائها.

وكان الاتجاه الأول للفتوح إلى الشام على رغم وجود غارات آنئذ من القبائل عليها، في حين كان بعض الشيوخ المحليين من بني شيبان وبكر بن وائل: المثنى بن حارثة في جهة الحيرة، وسويد بن قطبة الذهلي في ناحية الأبلة، يغيرون على أطراف العراق، وهي غارات لم تحقق نجاحاً يذكر حتى التفتت المدينة إلى العراق بعد إنهاء حركة مسيلمة، وأرسلت إليها قوة بقيادة خالد بن الوليد[١٢].

ويلاحظ في حركة الفتوح أن المقاتلة خرجوا على أساس طوعي، ولم يقبل إلا تطوّع من ثبت على الإسلام ووقف مع المدينة في أثناء الرّدّة، مما حدّد الأعداد ابتداءً. وكان طبيعياً أن لا يشترك المرتدون إلا أيام عمر نتيجة الحاجة المتزايدة في الجبهات الواسعة، وبعد أن استقر الإسلام في الجزيرة، ومع ذلك فإن الرئاسات بقيت أيام عمر للمسلمين الأوائل وحدهم.

---

(١٢) انظر: أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، **الأخبار الطوال**= *Al-Akhbar et-tiwal*، تصحيح فلاديمير جرجاس (ليدن: بريل، ١٨٨٨)، ص ١١١؛ ابن أعثم الكوفي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٢٩٥ - ٢٩٦، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٠٢٠.

وتبدو خطة الخلافة في الفتوح من دراسة سيرها، إذ كان الاتجاه ابتداءً إلى البلاد التي كانت فيها مجموعات عربية واسعة قبل الفتح ـ الشام أولاً، والعراق ثانياً ـ وحيث مصدر التهديد المباشر للجزيرة.

فقد كانت في الشام، في المناطق المتاخمة للبادية، قبائل عربية ـ يمانية في عامتها ـ تنتشر على هيئة قوس بين أيلة وشمال حلب. وكانت القبائل العربية منتشرة في الجزيرة الفراتية وعلى مشارف الفرات الأسفل وفي منطقة الفرات الأوسط. كما كانت القبائل منتشرة في شبه جزيرة سيناء وعلى أطراف مصر الشرقية[١٣].

وكانت خطة الفتوح ابتداءً، الاستناد إلى البادية وضمان خطوط المواصلات، والبدء بهجمات سريعة وخاطفة للحصول على قواعد في هذه البلاد، وللتوسع المقبل. ويتمثل هذا في غارات خالد بن الوليد على أطراف العراق حتى ١٣هـ/ ٦٣٤م، كما يصدق على الألوية الأولى التي أرسلت إلى الشام، وعلى القوة التي أُرسلت ابتداءً مع عمرو بن العاص إلى مصر. وواضح أن القوات التي أرسلت ابتداءً كانت صغيرة، ومن هنا قدّر الساسانيون والبيزنطيون أنها مجرد غارات بدوية، وكانت الخطوة التالية متابعة الإمداد من المدينة، والحرب المنظمة للفتح، كما تبيّن في الشام منذ صيف ١٣هـ/ ٦٣٤م ـ أجنادين وما بعدها ـ وفي الجبهة الشرقية منذ ١٥هـ/ ٦٣٦م حتى تم فتح الشام والعراق والجزيرة بحلول ١٩هـ/ ٦٤٠م.

ولم يكن التوسع التالي استمراراً للفتوح الأولى فحسب، إذ كانت له ضرورات استراتيجية أيضاً، وربما اقتصادية. فالقوة الساسانية ـ وراءها إيران ـ كانت ما تزال خطراً على العراق. وكانت مصر قريبة، والإسكندرية قاعدة ودار صناعة للأساطيل البيزنطية، وهي تكوّن تهديداً مباشراً للشام، كما كانت أهميتها حيوية لتموين الحجاز. ولذا، فلا مجال للقول إن الحملة على مصر كانت محفوفة بالتردّد.

ولا يهمنا هنا تتبع خط سير الفتوح، ويكفي أن نذكر أن العرب قاتلوا في

---

(١٣) انظر: عبد العزيز الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام،» ورقة قدمت إلى: **المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام** (بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٤)، وجمال محمد داود محمد جودة، **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**، بإشراف عبد العزيز الدوري (عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٩)، ص ٦٠ وما بعدها.

أكثر من معركة كبيرة في الشام نتيجة تعدّد المراكز العسكرية فيها، ولطبيعة البلاد بسلاسلها الجبلية ووديانها، في حين إن فتح العراق بدأ بمناوشات مع المسالح في أطرافه الغربية، وكانت هناك معركة كبرى واحدة هي القادسية نتيجة لطبيعة البلاد السهلية. ولكن هذا النصر بقي مهدداً ما دامت العاصمة والجهة الشرقية بيد الفرس، ولذا كانت معركة نهاوند (٢١هـ/٦٤٢م) قاصمة للفرس، وبها استقر فتح العراق، وكانت بداية النهاية للإمبراطورية الساسانية.

وأمّا في مصر، فقد قاتل العرب في معركتين أساسيتين: **الأولى** عند حصن بابليون، مفتاح الدلتا، و**الثانية** عند الإسكندرية، المركز البحري والرئيس للقوات البيزنطية.

ويبدو من ذلك أن الصراع كان بين العرب وقوات الدولتين، وأما أهل البلاد فلم يكونوا طرفاً في الصراع، بل إن البعض منهم أبدى تعاطفاً مع العرب، فلم يُتعرض لهم بسبي أو إبعاد، وكان لذلك أثره البعيد في التطورات التالية.

ويلاحظ في القوات الإسلامية القدرة على الحركة السريعة، وقابلية القيادة على إعادة تنظيم المقاتلة بحسب ضرورات المعركة، والمقدرة على تقدير عال لطبيعة المنطقة بالنسبة إلى سير المعارك. وبعد هذا يلاحظ الضبط والالتزام بما ترسمه القيادة، كما يلاحظ إحاطة القيادة بالأوضاع في البلاد المفتوحة، وتنظيم تموين المقاتلة بكفاءة. هذا إلى إيمان النخبة خاصة بالهدف والشعور برسالة. وهذه نواح لا نرى ما يقاربها في قوات الدولتين.

ويلاحظ أن أعداد القوات التي خرجت في هذه الفتوح كانت متواضعة، إذ لم تتجاوز بمجموعها الستين ألفاً[١٤]. وجاءت الهجرة على نطاق محسوس إلى الهلال الخصيب بعد القادسية واليرموك، ثم إلى مصر بعد فتحها، بتشجيع من الخلافة وتخطيط منها.

ومن جهة أخرى، فإن الحركة الإسلامية جمعت البدو والحضر تحت راية واحدة وفي هدف مشترك، ووطّنتهم في الأمصار في مراكز واحدة، وهو تنظيم ساعد في المدى البعيد، ومع الاستقرار، على تجاوز القبلية، وعلى تكوين الأمة الواحدة.

---

(١٤) في الشام في حدود ٢٥,٠٠٠ رجل، وفي العراق حسب الروايات الأولى في حدود ١٠,٠٠٠ رجل، وفي مصر في حدود ١٢,٠٠٠ رجل.

وكان لسير الفتوح أثر رئيس في تحديد الأقسام الإدارية. فمع أن التنظيم الإداري، إلى أمصار أو ولايات، تأثر باعتبارات جغرافية واستراتيجية وبالتراث الإداري فيها، وأحياناً بانتشار القبائل، إلا أن الأراضي التي كانت تفتح من قبل المقاتلة المرسلين بقيادة أمير من المدينة تكون وحدة إدارية، ويرجع جلّ واردها إليهم.

أما الفتوحات التي تمت على يد مقاتلة مصر من الأمصار بعدئذ، فإنها تكون تابعة لذلك المصر. فبلاد الشام فُتحت على أيدي أمراء بقوات موجهة من المدينة، فقُسمت إلى أربعة أجناد (وحدات إدارية) ابتداءً، هي جند دمشق، وجند فلسطين، وجند الأردن، وجند حمص وقنسرين. وخُصص وارد كل جند للمقاتلة الذين فتحوه. وفُتحت الجزيرة الفراتية من قبل المقاتلة في جند قنسرين وحمص، فاعتُبرت تابعة لهذا الجند حتى فصلت منطقة قنسرين عن منطقة حمص أيام يزيد بن معاوية، فصارت تابعة لجند قنسرين.

وفي العراق، ونتيجة فشل محاولة غزو منطقة فارس من جهة البحرين، ولضرورات استراتيجية: الحرب مع الفرس اقتضت الالتفات إلى اتجاه إقليم فارس، إضافة إلى اتجاه المدائن، فأحدث مركز للمقاتلة جهة الأُبلَّة، إضافة إلى المركز في منطقة الكوفة، وكان جُلّ السواد تابعاً لمقاتلة الكوفة أصحاب القادسية، ولم يتبع البصرة ابتداء إلا سوادها، ولكن الأهواز وفارس ثم خراسان عبر سجستان، فُتحت على يد مقاتلة البصرة ـ في ولاية عبد الله بن عامر ـ فصارت تابعة لهم إدارياً. أما منطقة الجبال ـ غرب إيران ـ ففُتحت من قبل مقاتلة الكوفة بالدرجة الأولى، وصار جلها تابعاً إدارياً للكوفة.

ومع أن مصر بدأ غزوها على يد مقاتلة أُرسلوا من الشام، إلا أن ثلثي المقاتلة الذين فتحوا مصر أُرسلوا من المدينة، فصارت مصر لذلك ـ إضافة إلى التراث الإداري ـ ولاية قائمة بذاتها، ولما فتح مقاتلتها برقة ـ وغيرها بعدئذ ـ صارت برقة ـ وما وراءها ـ تابعة لولاية مصر.

بدأت الفتوح في زمن أبي بكر، وبلغت أوجها زمن عمر، وحدّها ـ في الموجة الأولى ـ زمن عثمان. وكان لعمر الدور الرئيس في تنظيم معاملة البلاد المفتوحة.

مرت فترة بعد فتح الشام والعراق قبل أن يبدأ عمر تنظيماته المالية. فقد بدأت في الشام حوالى ١٧هـ/ ٦٣٨م، وفي العراق بعيد ذلك (حوالى ٢١هـ/ ٦٤٢م)[١٥]، وليست الصورة واضحة في تلك الفترة. ويبدو أن المسلمين فرضوا الجزية ابتداءً، وأخذوا شيئاً من الحاصلات عن الأرض لأرزاق المقاتلة دون خطة واضحة.

ويبدو أن القبائل كانت ترى ـ وفق المفهوم القبلي ـ أن المناطق التي تفتحها تعود إليها بحق الفتح. فكان رأي المقاتلة ـ وبعض الصحابة المشتركين في الفتوح ـ أن تعتبر الأرض المفتوحة غنيمة، وأن توزع على المقاتلين[١٦] بعد إخراج الخمس. وأشار أصحاب هذا الرأي إلى معاملة الرسول (ﷺ) لخيبر[١٧]، ولكن رأي الخليفة استقر، بعد مشاورات، ثم استناداً إلى آيات الفيء[١٨]، على اعتبار عامة الأرض المفتوحة فيئاً للأمة، حاضراً ومستقبلاً، أو وقفاً عليها. وعزّز رأيه بحاجة الدولة إلى الأموال للمقاتلة وللنفقات العامة، وضرورة توجيه الأمة إلى الجهاد، والخوف على المقاتلة من التوزّع على الأرض، إضافة إلى أن إبقاء الزراع على الأرض أعمر لها. وهكذا يبدو الخلاف بين فكرة الأمة/ الدولة والمفاهيم

(١٥) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣٦ ـ ٢٦٣٧؛ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج**، اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٣٨ ـ ٣٩؛ أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **كتاب الأموال**، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٥)، ص ٢٧، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(١٦) انظر الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٨١ ـ ٢٥٨٢، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٧.

(١٧) عن خيبر، انظر: البلاذري، المصدر نفسه، تحقيق دي خويه، ص ٢٣ و٢٥ ـ ٢٦؛ أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونز، ٣ ج (لندن: مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٦٦)، ص ٦٨٩ ـ ٦٩٠، ٦٩٢ ـ ٦٩٣ و٧١٥، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٣، ص ٣٥٤.

(١٨) **﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تبوّءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شحّ نفسه فأولئك هم المفلحون. والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاّ للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآيات ٧ ـ ١٠ على التوالي].

القبلية في الحياة العامة. ولذا تُركت الأراضي بيد زُراعها مقابل دفع الخراج، ولهم حقوق التصرّف بها والبيع والتوريث[١٩].

ولم تكن الأرض صنفاً واحداً، فبالإضافة إلى **الأرض الخراجية**، هناك صنف **ثانٍ**، وهو أرض الصوافي وتشمل أراضي الأسر الحاكمة والنبلاء، وأراضي من قتل في الحرب أو هرب ـ ولم يعد ـ إضافة إلى أراضي البريد والأراضي المخصّصة لبيوت النار، وكل أرض لم يكن لها مالك في أثناء الفتح.

وقد اعتبر عمر هذه الأراضي فيئاً للمقاتلة الذين شاركوا في الفتوح ـ القادسية، جلولاء، اليرموك ـ وهذا يجعلها بمثابة غنيمة لهم يمكن اقتسامها بعد إخراج الخُمُس لبيت المال. ولكن تفرق أرض الصوافي، والضرورات الأمنية والعملية جعلت المقاتلة ـ في الكوفة ـ يتوقفون عن تقسيمها، وتركوا إدارتها للولاة على أن يوزع عليهم واردها[٢٠]. لذا، وما دامت ملكاً مشتركاً للمقاتلة، لم يسمح عمر ببيع هذه الأراضي، ولعل هذا جعل البعض يظن أن عمر منع بيع الأرض الخراجية. وقد كانت الصوافي في الكوفة شرارة في إثارة الفتنة، كما سنرى.

وهناك صنف **ثالث** من الأراضي، وهي الأرض الموات، والأرض المهملة الصالحة للزراعة ـ عادي الأرض ـ وهذه تحتاج إلى جهد أو نفقة أو كليهما لإحيائها. ومع أن الإحياء لا يحتاج إلى إذن من ناحية نظرية، إلا أن الإقبال على الأرض أدى إلى تقييد ذلك بإذن ولاة الأمر، وبقيد زمني للإحياء هو ثلاث سنوات، كما قرّر عمر (خفضت في ولاية زياد بن أبيه أيام معاوية إلى سنتين).

وقد أمر عمر بن الخطاب بمسح الأراضي وبإحصاء السكان قبل القيام بتنظيم الضرائب في العراق والشام، ولا بد من أن هذا احتاج إلى سنين لإتمامه.

إن تدقيق النصوص التاريخية الأولى يشير إلى أن الخلافة فرضت على أهالي البلاد المفتوحة ضريبتين: الجزية[٢١]، وضريبة على الأرض وهي الخراج. ولا عبرة

---

(١٩) أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، صححه وشرحه أحمد محمد شاكر (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، ص ٤٥ و٤٧؛ ابن سلام، **كتاب الأموال**، ص ١٠٥، وأبو الفرج قدامة بن جعفر، **كتاب الخراج وصناعه الكتابة**، شرح وتحقيق محمد حسين الزبيدي، سلسلة كتب التراث؛ ١١٠ (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١)، ص ٨١.

(٢٠) انظر: جودة، **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**، ص ٨٨ ـ ٩٤.

(٢١) **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [القرآن الكريم،** «سورة التوبة،» الآية ٢٩].

بالاضطراب في استعمال لفظي الجزية والخراج، فإن ذلك يتصل بالاستعمالات المحلية الدارجة للفظتين فعلاً. ومتى أسلم الذمّي أعفي من الجزية، ولكنه يستمر على دفع الخراج على الأرض. ويبدو مع ذلك أن العرب المسلمين كانوا ـ حين يقتنون أرضاً بالشراء أو بغيره ـ يدفعون العشر فقط بصرف النظر عن صنف الأرض، وأنّ هذا الوضع استمر طيلة القرن الأول للهجرة إلى أيام عمر بن عبد العزيز، وإلى مجيء العباسيين، في بعض الجهات.

وفرض الخراج في السواد على وحدة المساحة (الجريب = ١٥٩٢ متراً مربعاً) وبمقادير محدودة، بحسب نوع الحاصل وخصوبة الأرض وأسلوب ريها ـ بصورة طبيعية أو بآلة ـ وبُعْدها عن الأسواق.

ويبدو أن الخراج لم يفرض ابتداءً على جميع أنواع الحاصلات، بل تُرك بعضها ـ ربما لقلة المزروع منها نسبيّاً أو لعدم وضوح جدواها ـ ثم شُملت بالضريبة بعدئذ اعتباراً من فترة ولاية المغيرة بن شعبة (٢٢ ـ ٢٤هـ/ ٦٤٣ ـ ٦٤٤م).

وأمّا الجزية ـ في السواد ـ فإنها جُعلت على ثلاثة مستويات: على الأغنياء ٤٨ درهماً في السنة، وعلى متوسطي الحال ٢٤ درهماً، وعلى الفلاحين والصناع ومن في مستواهم ١٢ درهماً. وأُعفي منها النساء والأطفال والشيوخ ـ فوق الستين ـ والمرضى المزمنون.

وترد روايات لدى الطبري والدينوري تفيد أن تنظيم عمر في السواد سار على تنظيمات كسرى أنوشروان، ولكن طبيعة التنظيم وعدم وجود أساس تاريخي لتلك الروايات تنفي صحتها، على رغم الإفادة من بعض التراث الإداري والمالي.

إن وجود الري المنظّم في السواد، وفي مصر أيضاً، مكّن من وضع أسس لمقادير الخراج على المساحة في كل منهما، ولكن الحال يختلف في الشام وجل الجزيرة الفراتية، إذ كان الاعتماد على المطر، ولذا استند الخراج إلى حالة الإنتاج، وتعذر تحديده بمقدار ثابت.

وفي الشام فرضت جزية موحدة: دينار ومقادير من الطعام (قسطي زيت ومدّي قمح وقسطي خل) على الفرد. وكان الطعام للمقاتلة ضرورة مهمة في البداية، وفي فرضه صعوبات على أهل المدن. وبعد استقرار الحال أعاد عمر النظر في الجزية على أهل المدن (بعد ٢٢هـ/ ٦٤٣م) وجعلها على ثلاث درجات كما في السواد: ديناراً ودينارين وأربعة دنانير، وأبقى الجزية في الريف على حالها.

واستمرت هذه الجزية في الريف حتى أعاد عبد الملك النظر في الضرائب، فجعل الجزية في الريف نقدية، ووضع إضافة نقدية على الخراج، وشملت إجراءاته الشام والجزيرة الفراتية.

وأمّا في مصر، فإن الروايات تجعل الجزية دينارين على الفرد دون تدرّج، ولكن أوراق البردي تبين أن الجزية كانت متدرجة بحسب الوضع المالي للفرد، وإن يكن المعدل العام دينارين.

وسارت جباية الضرائب في مصر على نهجين: ففي بعض الجهات ـ منطقة الإسكندرية ـ كانت الجباية تتم من قبل الإدارة، فكانت الجزية والخراج تؤخذ من الفرد مباشرة. أمّا في عامة القرى المصرية فكانت جباية الضرائب مسؤولية مجالس القرى ورؤسائها، بحسب التقدير العام الذي يوضع لها من قبل المركز.

أفاد المسلمون من التراث الإداري في البلاد المفتوحة، ولكن التنظيم الجديد تخللته مبادئ جديدة كانت خطوطاً ساعدت على الاتجاه إلى الوحدة في العصر الأموي[٢٢]. فالجزية فُرضت على أساس العقيدة، بخلاف الحال عند الساسانيين والبيزنطيين ـ حيث الأساس الانتماء إلى الشعب الحاكم أو إلى الأشراف ـ وهو مبدأ روعي على رغم مخالفات تالية طارئة، واستند إلى القرآن والسنّة. واعتُبرت الأرض فيئاً للأمة الإسلامية، وهو اتجاه إسلامي جديد، وقد تعرّض للاختبار وبعض التجاوز من قبل الأفراد ـ والجماعات أحياناً ـ لتحويل أراض خراجية إلى العشر، ولم تستقر النظرة إلى الأرض الفيء في الواقع إلا بعد انتهاء القرن الأول للهجرة، وبالمقابل فإن الصوافي لم تبق فيء المقاتلة، بل حولتها الخلافة بعد عصر الراشدين إلى ملكية بيت المال، ونجحت في ذلك على رغم مقاومة القبائل التي استمرت إلى الثلث الأخير من القرن الأول الهجري[٢٣].

وفي الجزيرة العربية فرض العشر على الأرض أيام الراشدين، اقتداءً بتدابير الرسول (ﷺ)، وقد نشأت عن ذلك مشكلة في ما بعد حين تملك الأرض أناس من أهل الذمة.

---

(٢٢) عبد العزيز الدوري، **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة** (بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠)، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٢٣) عبد العزيز الدوري، «نظام الضرائب في صدر الإسلام،» **مجلة مجمع اللغة العربية** (دمشق)، السنة ٤٩، العدد ٢ (١٩٧٤)، و Abdel Aziz al-Duri, «Landlord and Peasant in Early Islam,» *Der Islam*, vol. 5, no. 1 (1979), pp. 98-99.

وبقيت الجزيرة العربية مصدر المقاتلة، وشجعت الخلافة الناس على الخروج منها تأكيداً لوجهة الجهاد وترسيخاً للفتوح، هذا في وقت توقف فيه الغزو في الجزيرة وفتحت أبواب السهول للقبائل، ولم تعد هناك السدود التاريخية. واستمرت الحياة القبلية في الجزيرة هادئة في حين خرجت الجماعات الطموحة أو التي تريد مجالات أفضل للعيش إلى الأمصار لينضموا إلى المقاتلة، أو ليحصلوا على أراض أفضل في المرعى والإمكانيات، كما في الجزيرة الفراتية. وكان على القبائل في الجزيرة دفع الصدقات عن إبلها ومواشيها ما دامت تعتمد على الرعي وتربية الماشية. وتلاشت الأحماء القبلية السابقة، وكان لحروب الرّدّة أثرها في تقليصها. ولم تنشأ أحماء في الإسلام إلا لحاجات الأمة، لخيل المقاتلة ولإبل الصدقة، وكان البدء بها زمن الرسول (ﷺ) ـ حمى النقيع ـ وتوسعت زمن عمر وعثمان، وتكونت سلسلة أحماء تمتد من الربذة إلى جهات ضرية في وسط الجزيرة، ولم يكن لهذه القبائل أعطيات، ولكن المحتاج منها يعان من الصدقات. وفي أعوام الجدب كانت القبائل المجاورة للسهول تلجأ إليها، وتجد من الولاة العون المادي والرعاية (كما فعل خالد القسري في أيام هشام).

لقد وُجهت الأمة إلى الجهاد، وجاءت تنظيمات الخلافة في الاتجاه نفسه، كما تمثّل ذلك في نظام الضرائب، وفي تأسيس الديوان، وفي التمصير. فمع أن الخروج إلى القتال كان طوعياً إلا أن الخلافة جعلت من سياستها تشجيع الهجرة إلى الأمصار الجديدة للانضمام إلى المقاتلة، واعتبرت الهجرة دليل الانتماء الكلي للأمة، وأما من بقي في الجزيرة فليس له نصيب في الفيء.

وُضع المقاتلة ـ بعد الفتح ـ في مراكز خاصة بهم، واختلف تنظيم سكنهم بحسب الأوضاع. ففي العراق ومصر ـ وهي بلاد سهلية ـ أُنشِئت لهم مراكز جديدة أو «دور هجرة» لتكون محلاً لاستقرارهم ومنطلقاً للتوسع.

وهكذا أُنشئت الكوفة والبصرة سنة ١٧هـ/ ٦٣٨م ثم الفسطاط. وكان وضع السواد بالنسبة إلى الجزيرة العربية، وضرورات الاستراتيجية العسكرية، سبب إنشاء مركزين في العراق، بينما كانت الفسطاط تسيطر على الدلتا لوجودها في موقع استراتيجي مركزي. أمّا في الشام، فإن طبيعة البلاد، وبالتالي طريقة الفتح، واستناد العرب إلى البادية، أدت إلى أن تكون للعرب مراكز بجوار بعض المدن الرئيسية: دمشق وحمص وطبرية واللد (مركز الأجناد)، لحاجتهم إلى سعة من الأرض لهم

ولإبلهم ومواشيهم، وبمرور الزمن توسعت هذه المراكز إلى المدن القديمة.

وراعى العرب عدة اعتبارات في اختيار مواقع هذه المراكز، استراتيجية ومعاشية، مثل: وقوعها على طرق المواصلات مع الجزيرة، وتمتعها بمناخ قريب من مناخ البادية، وتوفر مراع قريبة لإبل المقاتلة ومواشيهم، والقرب ـ إن أمكن ـ من بوادي هي مسرح للقبائل (مثل البوادي القريبة من الكوفة والبصرة وحمص ودمشق)، مما ييسّر اتصال الهجرة إليها[٢٤].

وكان تخطيط المراكز ـ دور الهجرة ـ الجديدة على أساس قبلي، لكل قبيلة موضعها وسككها، كما كان اشتراك القبائل في الحملات تحت ألويتها الخاصة بها في إطار التعبئة العامة. إلا أنه يلاحظ التمييز بين توزيع السكن وطبيعة التعبئة التي كانت تتحكم فيها ضرورات القتال. ففي الكوفة مثلاً ابتدأ السكن على خمسة عشر نهجاً، ثم توسعت المدينة، في حين كانت التعبئة على أعشار ـ كما كانت في القادسية ـ ثم عُدلت في أثناء إمارة سعد بن أبي وقاص إلى الأسباع، وأخيراً استقرت في أواسط القرن الأول على الأرباع[٢٥].

ويلاحظ أنه لم تخرج قبيلة أو عشيرة بكاملها في أي بعث من الجزيرة، بل خرجت جماعات من قبيلة واحدة إلى أكثر من مركز، ولذا نجد القبائل موزّعة عادة على عدة مراكز، إضافة إلى من بقي في الجزيرة.

ولعل نزول المقاتلة ابتداءً في المراكز أو بعضها كان مؤقتاً، ثم استقر بالتدريج، ويتمثل ذلك في الاكتفاء ابتداءً بالإقامة في خيم وأكواخ وأخصاص

---

(٢٤) انظر: أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ٢ ج (النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي، ١٩٦٧)، ج ١، ص ١٢٥ و١٢٩؛ أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٣٢؛ البلاذري، **فتوح البلدان** (طبعة المنجد)، ص ٣٣٨ (عن البيئة المناسبة)؛ علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤)، ج ٥، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ (عن المراعي قرب الكوفة)، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٤٦٦، ٢٤٨٣ ـ ٢٤٨٥، ٢٥١٥ و٢٥٤٨، عن البصرة ودور الهجرة.

(٢٥) عن الكوفة مثلاً، انظر: الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه، ج١، ص ٢٤٨٩ ـ ٢٤٩٠ و٢٤٩١؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **البلدان**، باعتناء ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ص ٣١٠؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٢٤ ـ ٢٢٢٥ و٢٤١٠ (عن الأعشار)، ٢٤٥٥ و٢٤٩٥ (عن الأسباع)؛ البلاذري: المصدر نفسه، ص ٣٨٧ وما بعدها، و**أنساب الأشراف**، ج ١، ص ٣٥١ وعن البصرة، ج ١، ص ٣٣٠ وج ٤، ص ٢١٢ (خط) وأبو الفضل نصر بن مزاحم، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م)، ص ١٣٢.

من القصب، كما هو حال الكوفة والبصرة، حتى إذا استقر الفتح وبعد نهاوند سنة ٢١هـ/ ٦٤٢م، انتقلوا إلى البناء باللبن والطين[٢٦].

وكان لقبائل كل دار هجرة أو مركز مراعيها في البوادي المجاورة، كما في البصرة والكوفة ـ ومراعي الكوفة إلى الشمال والغرب منها مشهورة ـ أو أنها تخرج إلى مناطق رعي مؤقتة في الريف، كما كان شأن القبائل في الفسطاط. ويفترض أن تخرج القبائل بمواشيها وخيلها وإبلها في الربيع إلى هذه المراعي ـ للراحة وللعناية بالخيل والمواشي ـ ويُعرف ذلك بالتربيع.

ـ ٩ ـ

اقتضت فكرة الجهاد تنظيم وضع المقاتلة، وخاصة بعد أن توسع عددهم وفتحوا الشام والعراق وتوجهوا إلى مصر، فأُنشيء الديوان ـ ديوان الجند ـ في حوالى سنة ٢٠هـ/ ٦٤١م. وتشير روايات إلى كثرة الوارد، وتجعله سبباً للتدوين لتنظيم العطاء، بينما تشير روايات أخرى إلى ضرورة معرفة المقاتلة في الجبهات. وقد يكون لهذه الروايات معنى بدلالتها لا بنصّها. ويلاحظ أن المقاتلة في الجبهات كانوا يتسلمون عطاءً قبل تنظيم الديوان، كما حصل لأهل القادسية لثلاث سنوات. ولا ننسى أن إنشاء الديوان جاء في نطاق تنظيمات عمر بن الخطاب.

سار أبو بكر على التسوية في العطاء، ورأيه أن الناس سواسية في المعاش، والله يجزي الناس على أعمالهم الطيبة، وكان نطاق الأعطيات محدوداً والواردات محدودة. ولم يخل هذا الاتجاه من معترضين. وكانت التسوية مقبولة عموماً لدى المقاتلة، وجلهم آنئذٍ من الصحابة ومن أهل الأيام. إلا أن توسع الهجرة بعد الفتوح أدى إلى كثرة الروادف إلى درجة تجاوز عددهم عدد الفاتحين الأوائل، مما ولّد شكوى من المساواة ونقداً لها[٢٧]، فكان ذلك من أسباب الأخذ بفكرة

---

(٢٦) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٨٩؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٨٧، وشهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ١، ص ٤٩٢.

(٢٧) أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ج ١٥، ص ١٢٠ و٣٤٢؛ أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر، ٤ ج (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ٢، ص ٦٦. قال عمرو بن معديكرب لطليحة الأسدي عن القراء: أما ترى هذه الزعانف تزاد ولا نزاد (في العطاء)، وقال:

إذا قتلنا ولا يُبكى لنا أحد ... قالت قريش ألا تلك المقادير

نعطي السوية من طعن له نفذ ... ولا سوية إذ تعطى الدنانير

العطاء على التفضيل من قبل عمر، وهي فكرة تتمشى ووجهته في تمييز المسلمين الأولين والاعتماد عليهم في القيادة.

ووضع عمر أسساً للتفاضل في العطاء، وهي القدم في الإسلام والسبق في الخدمة، والغناء للإسلام ثم الحاجة. فجعل البدريين طبقة ٥٠٠٠ درهم، ثم من بعدهم إلى الحديبية طبقة ٤٠٠٠ درهم، ثم من بعدهم إلى القادسية واليرموك ـ أهل الأيام ـ طبقة ٣٠٠٠ درهم، وجعل عطاء أهل القادسية ٢٠٠٠ ـ ٢٥٠٠ درهم، واليرموك ٢٠٠ دينار. فكانت المراتب الثلاث الأولى خاصة بالمسلمين الأولين، وعطاء أصحابها لا يتكرر ولا أثر له للمستقبل. ويأتي عطاء أهل القادسية واليرموك في قمة العطاء للمستقبل، وهو عطاء الشرف، وهذا لا يقتصر على فئة أو مرحلة[٢٨]، وتتدرج الأعطيات بعده بحسب فترة الهجرة إلى الأمصار بين ١٠٠٠ و٢٠٠٠ درهم.

ولم يكن للقرابة من الرسول (ﷺ) دور في العطاء ـ باستثناء أفراد معدودين من آل الرسول (ﷺ) كما تذكر الروايات ـ ولكن نُظِّم التسجيل في الديوان ابتداءً بآل الرسول (ﷺ)، ثم الأقرب فالأقرب.

وكان لكل قبيلة سجل بأفرادها يشمل مواليها ـ ديوان ـ والعطاء واحد في المرتبة نفسها.

أنشىء الديوان في المدينة، ولعل تنظيم دواوين الجند في الأمصار، وعلى الأسس نفسها، جاء تالياً لديوان المدينة. ويقرن إنشاؤه في البصرة بولاية زياد بن أبيه، وفي الفسطاط بولاية عبد الله بن سعد بن أبي سرح.

وفرض عطاء لنساء المقاتلة، وهو في حدود ١٠ بالمئة من عطاء الزوج، ولا يقل عن ١٠٠ درهم سنوياً. كما خصص للأولاد ١٠٠ درهم في العام عند الفطام، ثم جُعل عند الولادة.

وفرضت الأرزاق العينية للمقاتلة ولعوائلهم، وشملت حتى العبيد. وكانت

---

(٢٨) ويسمى هذا العطاء أيضاً شرف العطاء، وصارت له أسس بعدئذ مثل الشجاعة والبلاء، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٨٥؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٤٥٦ و٦٤٠، أو السن والفضل والمنزلة، انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٢، ص ١١٤(خط)، وأبو عمر محمد بن يوسف الكندي، **ولاة مصر** (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٩)، ص ٥١، أو الخدمات المتميزة.

الأرزاق في الشام مدّي قمح لكل فرد وقسطي زيت وقسطي خل، وفي العراق جريبين لكل فرد[29].

وأُعطي المقاتلة المعاون، بالإضافة إلى العطاء والرزق، وكانت تُعطى في الربيع[30] ابتداءً، ويراد بها سد بعض حاجات المقاتلة أو تشجيعهم على القيام بحملات خاصة.

- ١٠ -

رافق حركة الفتح وتلاها انتشار القبائل العربية وإسكانها مجتمعة في مراكز الأمصار، وأدى ذلك - مع دورها في الفتوح - إلى تحولات في حياتها، اجتماعية واقتصادية، وإلى ظهورها في الحياة العامة. كما كان منتظراً، بعد توقف موجة الفتوح أن يحصل تصادم أو احتكاك بين المفاهيم القبلية الموروثة والمفاهيم الإسلامية الجديدة في الحياة العامة، وخاصة في استيعاب فكرة الأمة، وفي النظرة إلى مفهوم الدولة. وكانت هذه الأوضاع عاملاً مهماً في الفتنة في الثلث الأخير لفترة الراشدين، وفي انتقال السلطة إلى الأمويين، وفي تحول المركز من المدينة إلى دمشق.

وينتظر أن يؤدي جمع القبائل والعشائر - بدوية ومستقرة في مراكز محدودة، بالقياس إلى انفراد كل قبيلة في باديتها، وفي مواطنها قبل الانتقال إلى الأمصار - إلى مشكلات اجتماعية، وأن تحتاج التجربة إلى فترة لتقوم المجتمعات الجديدة.

ويلاحظ أن القبائل لم تعد وحدات منفصلة قائمة بذاتها تتزاحم على الماء والمرعى، بل وحدات اجتماعية - وإلى حد ما عسكرية - في نطاق مجتمع أوسع في كل مصر، وفي إطار دولة كبرى. ومع أن كل قبيلة استمرت تحرص على شخصيتها الاجتماعية، إلا أن السكن في مركز واحد، والمشاركة في الحملات وفي الغنائم، والإفادة المشتركة من وارد المناطق التي تفتحها قبائل المصر، وأثر المصاهرة والجوار والاستقرار، أدت إلى ظهور روابط جديدة، مادية وأدبية، هي

---

(٢٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٩٦٥، ٦٣٣ - ٦٣٤، أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق صلاح الدين المنجد، ١٠ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ - ١٩٧٥]) ج ١، ص ١٧٥.

(٣٠) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٢٤ وفي ٢٤٨٦ من رسالة عمر إلى عتبة بن غزوان و«أمر لهم - المقاتلة - بمعاونهم في الربيع من كل سنة، وبإعطائهم في المحرم من كل سنة، وبفيئهم عند طلوع الشعرى من كل سنة وذلك عند إدراك الغلات».

رابطة المصر التي تتجاوز الرابطة بين عشائر القبيلة الواحدة الموجودة في مصرين أو أكثر. وقد بانت بوادر الولاء للمصر بين القبائل واضحة في أواخر عصر الراشدين. وهذا بدوره يفسر غياب الموقف الموحّد لعشائر القبيلة الواحدة التي استقرت في أمصار مختلفة.

ومن ناحية ثانية، فإننا لا نرى عصبية يمانية في وجه عصبية نزارية مضرية، فليس لمثل هذه العصبيات أساس في هذه الفترة أو قبلها، وإن حصل تكتل على هذا الأساس في ما بعد فإن جذوره تعود إلى ظروف أخرى، وفي **مقدمتها** أن القبائل اليمانية كانت في الغالب مستقرة أو متحضرة، في حين إن القبائل الشمالية كانت على الأغلب بدوية[٣١]، وهذا يفضي إلى اختلاف في النظرة إلى الأمور العامة؛ **وثانيها** هو التنافس على السلطة وأثره في التكتل نتيجة ذلك.

إن الالتفات إلى القبائل وأوضاعها يصدر عن دورها الكبير في الحياة العامة، بحيث يتعذر الفهم الشامل لعصر الراشدين إن أُغفل هذا الدور.

ففي الشام كانت القبائل الموجودة في البلاد من قبل يمانية[٣٢]، وجلّ القبائل المشاركة في الفتح يمانية: حمير، مذحج، طي، الأزد، همدان. وقد شاركت قبائل قيسية في الفتح: مثل قيس، وكعب، وأسلم، وغفار من كنانة. ولكنها وُجهت في الغالب إلى فتوح الجزيرة الفراتية حيث توجد قبائل شمالية من قبل: تغلب وربيعة[٣٣]. ويبدو أن معاوية في فترة إمارته التفت إلى الهجرة، وحاول أن يوجّه المجموعات القادمة إلى عشائرها في الشام والجزيرة، وهكذا أنزل تميماً وجماعات من قيس وأسد في ديار مضر، كما توسعت ربيعة بالهجرة في ديارها[٣٤]. وهكذا تركزت القيسية في الجزيرة الفراتية[٣٥].

ثم إن قبائل يمانية موجودة في الشام، وأسلمت في أواخر الفتح أو بعده

(٣١) يلاحظ أن ربيعة كانت خليطاً من قبائل مستقرة وأخرى بدوية، فكان موقفها يعتمد على موقعها في الصراع على السلطة.

(٣٢) انظر: الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام،» ص ٢٦.

(٣٣) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ص ١٨٢ و٢٤٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٣٥) يلاحظ ذلك في توزيع القبائل في أجناد الشام، إذ توجد القيسية في جند حمص وقنسرين والجزيرة، وقليل في جند الأردن، انظر: ابن مزاحم، **وقعة صفين**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧، وابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ١٧٨.

مباشرة، وُجهت إلى فتح مصر، مثل جذام ولخم ـ وأعدادها كبيرة ـ[٣٦]، وكذلك تنوخ ـ بأعداد متواضعة ـ[٣٧]. هذه الظروف أوجدت مجالات رحبة للقبائل الشامية من حيث الأعطيات والأرزاق، كما أنها ساعدت على قدر ملحوظ من الانسجام والاستقرار. هذا إلى أن القبائل الشامية عرفت الاستقرار قبل الإسلام، وصار لديها مفهوم للدولة، نتيجة الكيانات التي تكوّنت لديها آنئذ.

يضاف إلى ما ذكر أن القبائل الشامية كانت موزّعة بين أربعة أجناد، ثم صارت خمسة، بل إن القبيلة الواحدة كانت موزعة بين جندين ـ مثل حمير وغسان والأزد وكندة ـ وأربعة أجناد ـ مثل قضاعة ـ مما منع التركّز القوي، ثم إن القبائل الشامية كانت أكثر ارتباطاً بالأرض من غيرها، وقد أُقطعت ـ أو أشرافها ـ من الأرض الخالية والصوافي في إمارة معاوية ما لم تحظ بمثله القبائل في الأمصار الأخرى.

أمّا في العراق، فقد توزّعت القبائل المشاركة في الفتوح بين مركزين ـ الكوفة، وهي المركز الأول، والبصرة ـ ولكن الوضع مختلف فيهما، فقد شاركت أكبر مجموعة من أهل الرّدّة في فتح العراق، وأقام جلها في الكوفة. وكانت القبائل في الكوفة متباينة بين مستقرين، وبدو، وشبه مستقرين، مما عقَّد الوضع. واستقرت في الكوفة مجموعة واسعة من القبائل الشمالية والجنوبية، بلغت حوالى ثماني عشرة قبيلة، أي أن الخليط كان واسعاً. ولذا نُظِّمت التعبئة فيها على الأعشار، ثم عُدلت على الأسباع أيام سعد، فكانت أربعة أسباع شمالية، واثنين جنوبية، إضافة إلى سبع أهل العالية ـ شمالاً ـ وكان التنظيم يستند إلى النسب وإلى الجوار في المواطن الأصلية، وازداد الوضع صعوبة بكثرة الروادف نتيجة الهجرة الواسعة، كما سنرى.

وفي البصرة كانت المجموعات القبلية أوضح، فقد كان مقاتلة البصرة أساساً من بكر بن وائل وتميم، وهما قبيلتان في البوادي القريبة. ثم جاءت الأزد (بعد ٢٠هـ/ ٦٤١م) لتبرز في الجمل. وأمّا عبد القيس فنزلتها في أواخر خلافة عمر[٣٨].

---

(٣٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٥٨ و١١٩.

(٣٧) الكندي، **ولاة مصر**، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٣٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٨٦؛ الطبري (عن سيف)، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٥٤٩ ـ ٢٥٥٠، الأزد جاءت على نطاق أوسع زمن معاوية، انظر: معمر بن المثنى أبو عبيدة، **كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق**، تحرير أنطوني اشلي بفان، ٣ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢)، ج ٢، ص ٧٢٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

ولم تتعرض البصرة للحشد السريع الذي تطلبته جبهة الكوفة، بل سارت الهجرة إليها بصورة طبيعية بعد الفتح من قبائل شرق الجزيرة.

وهكذا كانت في البصرة أربع مجموعات قبلية: بكر، تميم، الأزد، عبد القيس، إضافة إلى أهل العالية، وهم: مجموعات صغيرة من القبائل حول المدينة ومن أهل المدينة. ففي أثناء الفتنة كانت تعبئة أهل البصرة على الأخماس، واستمرت كذلك دون تعديل زمن الراشدين وفي العصر الأموي. وتتمثل كثرة الروادف في البصرة أيضاً لأن البصرة والكوفة كانتا بوابتين للقبائل في البوادي المجاورة ولقبائل الجزيرة. ولكن البصرة كانت تحتوي على أربع مجموعات قبلية كبيرة، وهذا ساعد على نوع من التوازن[٣٩]، كما أن البصرة تقع على نهاية طريق التجارة البحرية المهم من الهند، مما صار له أثر إيجابي في الحياة فيها.

وفي مصر كان عامة من شارك في الفتح يمانية، جاء حوالى ثلثهم من الشام، وأرسل الباقي من قبل المدينة[٤٠]. ولكن عدد القبائل كان كبيراً ـ حوالى ١٤ قبيلة ـ وهي من اليمن وحضرموت، وبعضها مستقر، والبعض الآخر بدوي أو شبه مستقر.

ولم يكن المشاركون في فتح مصر من مستوى واحد، فبينهم عدد متواضع من الصحابة[٤١] وأهل الأيام ـ مثل تجيب ـ، ومنهم من شارك في فتوح الشام، وبعضهم شارك في الرِّدّة ـ كندة، مذحج ـ وبعضهم أسلم في أواخر الرِّدّة ـ مهرة ـ والبعض أسلم في أواخر فتوح الشام أو بعدها، مثل جذام ولخم وتنوخ. وتبدو التجزئة واسعة للقبائل من مخطط الفسطاط. وقد تأكد هذا الوضع القلق بالمهاجرين التالين، الروادف، وإن كانوا يمانية حتى نهاية القرن الأول للهجرة.

وفي مصر اتخذت الفسطاط دار هجرة ومركزاً للمقاتلة، كما إن الخطر البيزنطي البحري جعل العرب يقيمون قاعدة في الإسكندرية[٤٢]، واتخذوا محطة

---

(٣٩) ترد الإشارات بعد عصر الراشدين خاصة، إلى تميم وربيعة والأزد، وأدت كثرة تميم وأحلافها إلى تجديد الحلف بين ربيعة والأزد، مما أحدث التوازن.

(٤٠) يمكن الإشارة إلى أهل الراية، وهم جماعات صغيرة من القبائل في الحجاز: قريش، الأنصار، أسلم، غفار، جهينة، انظر: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق شارلز كتلر توري، سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣ (ليدن: مطبعة بريل، [١٩٢٢])، ص ٩٨ ـ ١١٦.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٢ وما بعدها.

(٤٢) يأتيها المقاتلة كل سنة بالتناوب من الفسطاط، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠ و١٩٢.

أخرى في خربتا ـ قرية على الحدود الغربية للدلتا ـ للحماية من أي هجوم بيزنطي من الصحراء الغربية. ومع أن الإسكندرية صارت قاعدة لحامية ثابتة إلا أن عدد المقاتلة فيها كان محدوداً ـ حوالى ١٢٠٠٠ رجل ـ في حين كان جلّ المقاتلة في الفسطاط، ومثل هذا التركيز يزيد في تعقيد الوضع. ولم توزع الأراضي على القبائل في مصر ـ كما حصل في الشام ـ كما أن الإقطاعات الفردية كانت ضئيلة[٤٣]، بل ونُبِّه المقاتلة إلى عدم الالتفات إلى الزراعة.

ـ ١١ ـ

ويمكننا الآن متابعة التطورات التالية في أوضاع قبائل الأمصار بعد الفتح لنرى الظروف التي أدت إلى الفتنة.

اقتصر وارد المقاتلة، بعد اعتبار الأرض فيئاً، على العطاء والأرزاق مع ما قد يضاف إليها من معاون في المناسبات ـ موسم الربيع، شهر رمضان، التهيئة لبعض الحملات ـ وكان الوضع مقبولاً لدى القبائل في أثناء الفتوح لوفرة الغنائم، مما عوَّدهم على نمط من العيش، ولكن توقف الفتوح أوجد مشكلة لعامة القبائل، لأنهم كانوا ينفقون ما يحصلون عليه، ووجدوا أنفسهم الآن مقتصرين على العطاء والرزق، فلم يكن سهلاً عليهم الركون إلى هذا الوضع. ولم يفد مما جلبته الفتوح من غنائم، وما وفرته من مجالات اقتصادية إلا عرب المدن، وفي طليعتهم قريش، إذ أفادوا من هذه المجالات لتنمية مواردهم بالتجارة أو بشراء الأراضي. وهذا بدوره وسّع الفجوة بين قريش وعامة القبائل من حيث الإمكانيات المادية، وأدى إلى كثير من التذمر والنقد، وبان ذلك واضحاً أيام عثمان.

وكان العطاء على التفضيل مجالاً آخر للشكوى. كانت جماعات الروادف ـ المهاجرين التالين ـ تلتحق بقبائلها، وكان عطاؤها متواضعاً نسبياً بالقياس إلى المقاتلة الأولين، وقد يؤثر ذلك في ما يصيب الأفراد في قبائلهم، وخاصة إذا توقف مجال الفتح كليّاً.

ففي الكوفة كان أساس تكوين العرافات ـ جمع عرافة وعليها عريف ـ مجموع العطاء ١٠٠,٠٠٠ درهم[٤٤]. ويبدو أن ما يصيب الوحدة التعبوية ـ السبع في الكوفة ـ كان متساوياً، فإذا توسع السبع بالمهاجرين الذين ينضمون إلى قبائلهم،

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦ (إقطاع روادف)، ص ١٣٧ (إقطاع ابن سندر) وص١٧٣.

(٤٤) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٤٩٦.

فإن ذلك يؤثر في ما يصيب الفرد ـ من المهاجرين الجدد خاصة ـ ويؤدي إلى هبوط نصيبه، ويبدو أن هذا يصدق على مراكز أخرى كالفسطاط. ولذا، فإن توسع الروادف قد يؤدي إلى مشكلة في العطاء أحياناً.

كان عدد مقاتلة الكوفة عند تخطيطها ٢٠,٠٠٠ رجل[٤٥]، ولكنه ارتفع إلى ٤٠,٠٠٠ رجل في سنة ٢٤هـ/ ٦٤٥م[٤٦]، وقد اقتصر شرف العطاء على أهل القادسية، وأُلحِق بهم من أبلى من الروادف في نهاوند، ولعل مجموعهم لم يتجاوز الربع، وهذا يشعر بضخامة أعداد الروادف. ويلاحظ أن التوسع في الروادف كان كبيراً بصورة خاصة في مذحج وهمدان[٤٧]، تليها ربيعة[٤٨] في أيام عثمان. وإذا لاحظنا أن عناصر الشغب على عثمان في الكوفة كانت بالدرجة الأولى من مذحج ـ وشيخها الأشتر النخعي ـ وهمدان، قدرنا أن مشكلة العطاء كانت من أسباب ذلك. ويتأكد هذا إذا لاحظنا أن علي بن أبي طالب أعاد تنظيم الأسباع في الكوفة ضمن إجراءاته لمعالجة الوضع، فقد صارت الأسباع أربعة يمانية وثلاثة شمالية[٤٩]. كما إنه عاد إلى التسوية في العطاء بدل التفضيل، مما يشعر بسعة الشكوى من التفضيل.

وفي البصرة نظمت العرافات بحسب العدد على كل ١٠٠٠ رجل عريف واحد.

ويبدو أن عدد أهل شرف العطاء لم يكن كبيراً، فقد أعطي من شارك في فتح الأُبلَّة ذلك[٥٠]، وكذا من شارك في القادسية[٥١]، وأُلحِق بهم من شارك في

---

(٤٥) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨٧ وما بعدها و٢٨٠٥. ولعل أهل القادسية في الكوفة لم يتجاوزوا العشرة آلاف.

(٤٧) انظر: ابن مزاحم، **وقعة صفين**، ص ٢٥١، ٢٩٠ و٣٠١ ـ ٣٠٢؛ مؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، **تأريخ الخلفاء**، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج، عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ٨٥، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٩٤ ـ ٣٢٩٥.

(٤٨) انظر ابن مزاحم، المصدر نفسه، ص ٢٩٠، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣١٢.

(٤٩) قُسِّم سبع مذحج وحمير وهمدان إلى سُبْعَين: ١ ـ همدان وحمير، ٢ ـ مذحج وأشعر، وقُسِّم سُبُع قضاعة وبجيلة وخثعم وكندة وحضرموت والأزد إلى سُبْعَين: ١ ـ الأزد وبجيلة وخثعم، ٢ ـ كندة وحضرموت وقضاعة ومهرة.

(٥٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٨٧، وأبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٩ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨)، ج ٧، ق ١، ص ٩٢.

(٥١) الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه، يجد الرقم ٥٠٠٠ وفيه مبالغة واضحة.

فتح الأهواز[٥٢]، وكان هؤلاء بالدرجة الأولى من بكر وتميم. وكان عدد مقاتلة البصرة يزيد على عشرة آلاف آنئذ، ثم ناهز العشرين ألفاً حوالى سنة ٢٣هـ/ ٦٤٤م، ولم يكن الوارد من الخراج يكفيهم[٥٣] آنئذ، ولكن عدد مقاتلة البصرة بلغ الأربعين ألفاً في نهاية عصر الراشدين[٥٤]. وفي حين توقفت فتوح الكوفة أيام عثمان، فإن قبائل البصرة ـ وفيها من الأزد وعبد القيس ـ توسعت في الفتوح في ولاية ابن عامر عبر فارس حتى خراسان، مّما وفر الوارد الكبير لمقاتلة البصرة. ويلاحظ أن جماعات من عبد القيس وحدها شاركت في الخروج على عثمان ـ ولعلها تأخرت في المجيء ـ بينما كانت بقية القبائل البصرية موالية.

وفي مصر كان عدد مقاتلة الفتح حوالى ١٢,٠٠٠ رجل، ونتيجة للهجرة ارتفع العدد بنهاية فترة الراشدين إلى ٤٠,٠٠٠ رجل لم يتجاوز أهل عطاء الشرف بينهم ٤٠٠٠ رجل[٥٥]. ولم تحصل فتوح جديدة، ولكن الغزوات جاءت بغنائم، خاصة غزوة أفريقيا (سنة ٢٧هـ/ ٦٤٧م) التي شارك فيها «ممن حول المدينة من العرب خلق كثير»[٥٦]، ووقع فيها اختلاف حول توزيع الغنائم بين القبائل في مصر والأمير الذي أراد تشجيع القادمين من المدينة[٥٧]، مما يشعر بحالة من القلق الداخلي بالنسبة إلى الوارد.

ويلاحظ أن تدقيق عبد الله بن سعد بن أبي سرح في الجباية جاء بوارد أكبر دون أن يزيد في العطاء، ولعل هذا وراء النقد له بالتشدّد[٥٨].

ويلاحظ أن بعض القبائل توسعت بصورة خاصة بالروادف، مثل بلي وغافق وحضرموت وخولان ومراد (مذحج) والمعافر (الأشعريين) ولخم[٥٩]، كما يلاحظ

---

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٤٠.

(٥٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٤٠، وابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ٢، ص ٧٣.

(٥٤) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ١، ص ٧٨٩ (خط)؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، حققه وشرحه حسن السندوبي، ٣ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢)، ج ٢، ص ١٣٠؛ ابن أعثم الكوفي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٠٣ حيث يذكر أن ٣٠٠٠٠ رجل انضموا إلى طلحة والزبير في الجمل.

(٥٥) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٠٢ و١٤٥.

(٥٦) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٢٦، والكندي، **ولاة مصر**، ص ٣٢.

(٥٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١٤ ـ ٢٩١٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٨١٩، ٢٨٤٧ و٢٩٩٣.

(٥٩) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٠٦، ١١٩، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥ ـ ١٢٦ و١٢٨، وبعض عشائر حضرموت لهم صلة قرابة بتُجيب ونزلوا بينهم ابتداءً (ص ١٢٣).

أن بين رؤساء الخارجين على عثمان من مصر، وهم في أربعة أرباع من: بلي ومراد وتجيب وكنانة (أهل الراية)[٦٠]. وكانت أعداد المصريين حوالى ضعف أعداد الكوفيين الخارجين إلى المدينة. وهذا يشعر بالصلة بمشكلة الروادف.

ويتصل موضوع العطاء بنظرة القبائل إلى الأرض. فقد رضيت القبائل مبدئياً بإبقاء الأرض الخراجية فيئاً للمسلمين. كما رحب أهل القادسية واليرموك بإبقاء أرض الصوافي فيئاً لهم. ولكن نظرة القبائل لم تتواءم ونظرة الخلافة إلى وارد الأرض. فالقبائل ترى أن وارد البلاد التي فتحتها يجب أن يذهب كله إلى المقاتلة، وأن ليس للخليفة أو الأمير أن يتصرف بشيء منه، في حين إن الخليفة عثمان ـ وممثليه ـ كان يرى أن له حق التصرف بما يبقى من الوارد بعد دفع النفقات اللازمة من عطاء ورزق وخدمات، أي أن له حق التصرف في «الفضل»، وهي نظرة تنطلق من مفهوم الدولة[٦١]. والاختلاف واضح بين النظرتين. وتكتسب هذه القضية أهمية خاصة حين يكون هناك شعور بعدم كفاية العطاء وحده عند فئات من المقاتلة.

وهذا الاختلاف في النظرة إلى الوارد يبيّن سبب تسمية بعض الأمراء ـ مثل معاوية أمير الشام ـ للمال: «مال الله»، في حين إن القبائل تسميه «مال المسلمين»[٦٢]. وهذه النظرة إلى المال جعلت ابن مسعود يتخلى عن مسؤوليته عن بيت مال الكوفة[٦٣]، وابن الأرقم عن بيت المال في المدينة[٦٤]، وكل منهما يصرّ على أنه خازن للمسلمين لا للخليفة. وقد كان النقد واسعاً لعثمان وأمرائه بشأن التصرف في الفضل والمطالبة بإعطائه للمقاتلة، ويبدو ذلك قوياً في الكوفة والفسطاط خاصة[٦٥]. وكان موضوع التصرّف بالفضل سبب نقد لعثمان في

---

(٦٠) انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ٥٩ و٦٢، والكندي، **ولاة مصر**، ص ١٧.

(٦١) انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة النيل، ١٩١٢)، ج ١، ص ٢٨، حيث يقول عثمان: «أتفقدون من حقوقكم شيئاً؟ فمالي لا أفعل في الفضل ما أريد؟ فلمَ كنت إماماً إذن؟».

(٦٢) يذكر سيف أن ابن السوداء خاطب أبا ذر: «يا أبا ذر ألا تعجب إلى معاوية يقول: المال مال الله! ألا إن كل شيء لله، كأنّه يريد أن يحتجبه دون المسلمين، ويمحو اسم المسلمين». انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٨٥٨ ـ ٢٨٥٩.

(٦٣) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤، حيث يقول ابن عامر للخليفة: «إن الناس نقموا عليك في المال فأعطهم إياه»، وانظر: ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ٢، ص ١٧٨، وينسب سيف إلى ابن أبي سرح نفس الرأي، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٣٢ ـ ٢٩٣٣، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر**، ص ١٠٢ بالنسبة لنظرة المصريين.

المدينة، إذ انتقد لإعطائه الأموال لبعض الصحابة ولجماعة من أقربائه[٦٦].

وتبدو نظرة القبائل إلى الفيء (الوارد)، ووجود شعور بقلة العطاء لفئات من المقاتلة، وضرورة توفيره، من مطالب القبائل العراقية والمصرية في المدينة، ومنها: «قالوا: المحروم يرزق، والمال يوفر ليُستن فيه السنّة الحسنة، ولا يُعتدى في الخمس والصدقة..»[٦٧]، وفي إجابة عثمان: «أن يعطى المحروم.. ويوفر الفيء»[٦٨].

وشكّلت الصوافي مشكلة قوية في الكوفة، إذ اعتبرها عمر بن الخطاب فيء الفاتحين الأولين ـ أهل القادسية ونهاوند واليرموك ـ وترك لهم الإشراف عليها واقتسام واردها، بعد دفع الخُمُس لبيت المال[٦٩]. وهكذا استقر الرأي على عدم تقسيمها أو بيع شيء منها. وقد انتُقد عثمان لأنه منح إقطاعات لبعض الصحابة من أرض الصوافي في السواد. ولم يكن عثمان أول من أقطع، ولكنه توسع في ذلك[٧٠]، ويبدو أنه اعتبر ذلك من حقه ما دامت الإقطاعات هذه من حصة بيت المال (الخُمس).

ويبدو أن عثمان ـ بعد توقف الفتوح ـ اتخذ خطوة جديدة حين قرر أن يعطي كلاً من الفاتحين، الذين عادوا إلى الجزيرة بعد القادسية، حقه من أرض الصوافي وسمح لهم بمبادلة أراضيهم هذه بأراضٍ في الجزيرة أو بيعها من أناس لهم أراض في المدينة (أو الجزيرة). ومع أن الفاتحين في الكوفة وافقوا ابتداءً (حوالى سنة ٣٠هـ/ ٦٥٠م) على هذا الإجراء، إلا أنهم أدركوا بعدئذ أن هذا قلّص واردهم، مما ولد ردّ فعل ضد المركز، وشعروا أن حقوقهم في الصوافي مهددة.

ومما أبرز المشاكل أن بعض أشراف القبائل ـ مثل الأشعث بن قيس الكندي ـ والمتمولين من أهل المدنية ـ مثل طلحة ـ أفادوا من هذه الفرصة لتكوين ملكيات

---

(٦٦) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٧ ـ ٢٩؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٣٧، وابن أعثم الكوفي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٦.

(٦٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٤٣.

(٦٨) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٤.

(٦٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٣، ٢٤١٤، ٢٤٦٨ ـ ٢٤٦٩ و٢٤٧١.

(٧٠) انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤؛ ابن سلام، **كتاب الأموال**، ص ٦٨٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٦، يقول سيف بالنسبة إلى الإقطاع: «فإن يكن عثمان أخطأ فالذين قبلوا هذا الخطأ أخطأ، وهم الذين أخذنا عنهم ديننا. وأقطع عمر طلحة وجرير بن عبد الله والربيل بن عمرو... وإنما القطائع على وجه النفل من خُمس ما أفاء الله»، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٦.

كبيرة في السواد، لفتت الأنظار وصارت موضع نقد وتذمر[٧١]. فكانت مشكلة الصوافي الشرارة التي أدت إلى الانفجار في مجلس سعيد بن العاص، أمير الكوفة، وبداية الفتنة عملياً[٧٢].

إننا لا نحسّ بمشكلة الصوافي في البصرة لأنها محدودة بالقياس إلى صوافي الكوفة الغنية والواسعة، ولأن المقاتلة تسلموها فعلاً، فتقاسموا نصفها بينهم، وتركوا النصف الآخر لشؤونهم المشتركة[٧٣].

وفي الشام والجزيرة لم تظهر المشكلة لأن القبائل أُعطيت أراضي لأسباب معاشية أو استراتيجية. ففي الجزيرة أمر عثمان واليه معاوية أن يعطي القبائل أراضي في أماكن خارج المدن والقرى، ويسمح لهم باستثمارها، ففعل ذلك مع بني تميم وربيعة وجماعات من قيس وأسد[٧٤]، ويذكر البلاذري أن أراضي العشر في ديار ربيعة هي من هذا الصنف ومن الصوافي التي أُقطعت[٧٥]. ولأسباب استراتيجية مماثلة، أمر عثمان معاوية بتحصين السواحل وشحنها بالمقاتلة، وإقطاع من ينزل فيها من القطائع، ففعل ذلك في مجموعة من المدن الساحلية، مثل أنطاكية وأنطرسوس ومرقيه وبلنياس وقاليقلا[٧٦]. وتوسع معاوية في الإقطاع بعدئذ، وخاصّة بالنسبة إلى رجال من قريش وإلى أشراف القبائل[٧٧].

أمّا في مصر، فلا نسمع بمشكلة الصوافي. ويبدو أن أراضي الصوافي ـ وهي ليست قليلة، وخاصة في منطقة الإسكندرية ـ لم تعط للمقاتلة، ولعل ذلك قلل من وارد المقاتلة الأولين.

---

(٧١) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥٤ ـ ٢٨٥٥ و٢٨٥٥ ـ ٢٨٥٦.

(٧٢) انظر: الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٠٧ ـ ٢٩١٤؛ قارن بـ: البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ١٤٠، عن أبي مخنف؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١٥ وما بعدها عن الواقدي، وابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ٢، ص ١٧٢.

(٧٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٣٩ ـ ٢٥٤٠.

(٧٤) يذكر البلاذري أن عثمان أمر معاوية: «أن ينزل العرب بمواضع نائية من المدن والقرى، ويأذن لهم في اعتمال الأرضين التي لا حقّ فيها لأحد، فأنزل بني تميم الرابية، وأنزل المازحين والمديبر أخلاطاً من قيس وأسد وغيرهم، وفعل ذلك في جميع نواحي ديار مضر، ورتب ربيعة في ديارها على ذلك»، انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٣٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٨٠ (دي خوية).

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢، ١٧٥ و١٨٢.

(٧٧) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٣، ص ١٨٤.

وإذا كانت المشكلات الاقتصادية تكشف عن جانب من القلق، فإن مشكلات السلطة والإدارة كان لها أثر ملحوظ. وهذه تتصل في الأساس بمفهوم الدولة، وبنطاق سلطة الخليفة، وبالتباين بين المفاهيم الإسلامية والنظرة القبلية.

سار أبو بكر، وأكد ذلك عمر، على سياسة الاعتماد على النخبة الإسلامية من الصحابة والتابعين في إدارة الدولة الإسلامية. أمّا أشراف القبائل، وخاصة التي اشتركت في الرّدّة، فلم يكن لهم شأن[٧٨]. وكان المهاجرون محور هذه النخبة. وكانت الخلافة تنطلق في سياستها من فكرة الأمة التي تشدها العقيدة وتعتبر الولاء لها أساس الانتماء، وفي هذا رفض للمفاهيم القبيلة التي لم تألف فكرة الدولة، ولم ترتح إلى دور قريش المحوري في الدولة.

ومن هنا شكوى الكوفيين المتصلة من الولاة، ابتداءً بسعد بن أبي وقاص[٧٩]، ثم خلفه عمار بن ياسر[٨٠]، حتى قال عمر بن الخطاب: «من عذيري من أهل الكوفة، إن استعملت عليهم القوي فجّروه، وإن وليت عليهم الضعيف حقّروه»[٨١]. واستمرت الشكوى على ولاة عثمان بحجج مختلفة تدل على التوتر بين المركز الذي يريد تأكيد فكرة الدولة والقبائل التي ترى أن لها أن تتصرف في الأمصار دون اعتبار ذلك.

ولا ننسى أن القبائل صارت تشعر بقوتها في الأمصار وبدورها في الفتوح، وترى أن يكون لها الدور الأول في الأمصار. وحاول عثمان السير على سياسة أسلافه في الاعتماد على النخبة الإسلامية في الأمصار، وأكد ذلك في توجيهاته

---

(٧٨) يروي سيف أن الخليفة الثاني استعان بالمرتدين، ولكنه لم يولِّ رؤساءهم «فكان لا يؤمِّر أحداً منهم إلا على النفر وما دون ذلك وكان لا يعدل أن يؤمِّر الصحابة إذا وجد ما يجزي عنه في حربه، فإن لم يجد ففي التابعين بإحسان، ولا يطمع من انبعث في الردة في الرياسة. وكان رؤساء أهل الرّدّة في تلك الحروب حشوة إلى أن ضرب الإسلام بجرانه»، انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٤٥٧ ـ ٢٤٥٨.

(٧٩) انظر: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ج ١، ص ١٤٦.

(٨٠) اتهموه بأنه «ضعيف لا علم له بالسياسة»، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٧٦، والبلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٧٩.

(٨١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

إلى سعيد بن العاص في الكوفة[٨٢]. ولكن الهجرة الواسعة بعد الفتح جاءت بأعداد كبيرة من الروادف، حتى غمرت الفاتحين الأولين في الأمصار، وأكسبت بعض رؤساء القبائل نفوذاً وقوة، مما أدى إلى إسناد ولايات لبعض هؤلاء الرؤساء في الكوفة[٨٣]. ويمكن أن يثير هذا رؤساء آخرين ممن لهم دور أكبر في الفتوح (مثل الأشتر النخعي)، كما أنه لا يرضي النخبة.

ومّما مكّن القبائل من النقد، الاتجاه العام في الإدارة أيام عثمان، بالاعتماد بصورة متزايدة على الأمويين في إدارة الولايات، وبعضهم موضع تساؤل[٨٤]. وتمثَّل ذلك في جمع أجناد الشام لمعاوية ـ بإضافة جند حمص وقنّسرين، وجند فلسطين إليه، بعد أن كان له جند دمشق وجند الأردن ـ[٨٥]، وتولية الوليد بن عقبة بن أبي معيط (سنة ٢٥هـ/ ٦٤٥م) الكوفة محل سعد بن أبي وقاص، ثم سعيد بن العاص بعده (سنة ٣٠هـ/ ٦٥٠م)، وتولية عبد الله بن سعد بن أبي سرح خراج مصر ـ وكان على خراج الصعيد من أيام عمر ـ فاستعفى عمرو بن العاص، وعندئذ ولاه عثمان إمارة مصر، وولى عبد الله بن عامر البصرة (سنة ٢٩هـ/ ٦٤٩م) محل أبي موسى الأشعري بعد شكوى أهل البصرة منه.

ولعل عثمان لاحظ قوة الاتجاهات القبلية، وأراد أن يؤكد إشراف المركز على الأمصار بذلك. وعلى رغم كفاءة جلّ أمرائه إدارياً، فإن هذا الاتجاه انتقد في المدينة أيضاً، واعتُبر مخالفاً لسياسة أسلافه في الاعتماد على النخبة الإسلامية الأولى، وانحيازاً إلى بني أمية، وأدى إلى الاختلاف في قريش، وساعد على زيادة التوتر والقلق.

وتتصل سياسة الخليفة الإدارية بمفهوم سلطات الخليفة. فقد التزم عثمان عند اختياره خليفة بسياسة أبي بكر وعمر، ولكن الأوضاع تطورت، وكان لا بد من الاجتهاد. فقد انتُقد عثمان من قبل بعض الصحابة القرّاء ـ مثل عبد الله بن مسعود ـ على جمع القرآن. وكان لذلك صدًى في الأمصار، وخاصةً أن الخليفة الثاني أرسل

---

(٨٢) جاء في رسالته إلى سعيد بن العاص: «أما بعد ففضل أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد، وليكن من نزلها بسببهم تبعاً لهم. . .»، انظر: الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥٢.

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٢٧ ـ ٢٨٢٨، مثل الأشعث بن قيس الكندي الذي وُلِّي على آذربيجان.

(٨٤) انظر: التعليقات على تولية الوليد بن عقبة على الكوفة بعد سعد، وتولية ابن عامر البصرة بعد أبي موسى الأشعري في: البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٤، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٨٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١٦ ـ ٢٩١٧.

عدداً من الصحابة إلى الأمصار لتعليم الناس القرآن، فكان المصر يتبع قراءة معلمه الصحابي[٨٦]، ومن هنا جاء الاعتراض على خطوته هذه في الأمصار[٨٧].

ويلاحظ هنا أن عثمان تابع اتجاه سلفيه، فقد بدأ أبو بكر بجمع القرآن في «الصحف»، مما كان مكتوباً أيام الرسول (ﷺ)، ومن الصدور، لتكون هذه الصحف تحت تصرف الخليفة، وقام عدد من الصحابة بجمع القرآن ـ حفظاً أو كتابة ـ لأنفسهم. وانتقلت هذه الصحف من أبي بكر إلى الخليفة الثاني، ثم إلى ابنته حفصة. ويُنتظر أن يكون النصّ القرآني معروفاً لدى فئة من النخبة، وهكذا أرسل الخليفة بعض الصحابة إلى مراكز الأمصار لإقراء المقاتلة. وكان لاختلاف اللهجات أثره في الأداء، وهذا مع ميل كل مصر إلى قارئه، أثار أهمية ضبط النصّ شكلاً وأداءً تجنباً للاختلاف، وهذا ما فعله الخليفة الثالث حين كوّن لجنة برئاسة زيد بن ثابت، اتخذت الصحف التي انتقلت إلى حفصة أصلاً، واعتمدت لغة قريش أساساً، وجمعت المصحف، ثم أرسل الخليفة نسخة إلى كل مصر وطلب الالتزام بها.

كانت هذه خطوة جديدة اتخذها الخليفة رأس الأمة. فالإجراء في تأكيده لغة قريش، وفي إلزام الأمصار بالمصحف العثماني إجراء جديد، فكانت الاعتراضات فردية[٨٨] وإقليمية على صلاحية الخليفة للقيام بذلك، علماً بأن أحداً لم يناقش النصّ. وقد ثبّت هذا العمل القاعدة الراسخة للأمة الواحدة، وأكد دور المركز تجاه القبائل في الأمصار.

وانتُقد عثمان بالنسبة إلى مفهوم سلطات الخليفة في أمور أخرى، فلم تُقبل نظرته إلى صلاحيته بالتصرّف بالفضل[٨٩] ـ الذي اعتبر مال المسلمين ـ ولا في

(٨٦) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٦، عن نظرة أهل الكوفة إلى عبد الله بن مسعود «فقد علّمت جاهلنا وثبتّ عالمنا وأقرأتنا القرآن وفقهتنا في الدين»، وانظر أيضاً: أبو حاتم السجستاني، **القراءات**، ص ١٤، عن دور ابن مسعود في الكوفة وأبي موسى الأشعري في البصرة، وص ٢٥، عن تمسك أهل الكوفة بقراءة ابن مسعود وأهل البصرة بقراءة أبي موسى الأشعري.

(٨٧) انظر: البلاذري (عن أبو مخنف)، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٢ ـ ٦٣؛ الطبري، المصدر نفسه، س ١، ص ٢٥٩٢، وابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ٢، ص ١٨١.

(٨٨) انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين في الحديث: وفي ذيله تلخيص المستدرك لشمس الدين الذهبي**، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٤ ـ ١٣٤٢هـ/[١٩١٥ ـ ١٩٢٣م؟])، ج ٢، ص ٢٢٨، عن رفض ابن مسعود أن يدفع بمصحف عثمان إلى أهل الكوفة.

(٨٩) الفضل: ما يبقى في بيت المال بعد دفع الأعطيات والأرزاق والنفقات العامة الأخرى.

أسلوب التصرّف. ولم يرض البعض عن توسيع عثمان للحمى، وربما عن طريقة الإفادة منه[٩٠].

والحمى يكون لخيل المسلمين التي ترصد للجهاد، كحمى النقيع زمن الرسول (ﷺ)، أو لإبل الصدقة. وقد حمى أبو بكر حمى الربذة[٩١]، وحمى عمر حمى من الشرف ـ حمى ضرية ـ لإبل الصدقة، كما حمى نقيع الخضمات لخيل المسلمين[٩٢]. وزاد عثمان في الأحماء لزيادة إبل الصدقة، وخاصة في حمى ضرية، حيث أدخل أراضي فيها حقوق لبطون من كلاب، ولغني، وأدخل من مياه فزارة وضبا، وقبائل أخرى[٩٣]. وقد بدأت الشكوى من الحمى منذ أيام عمر[٩٤]. وانتُقد عثمان لزيادته في الحمى، فالبعض تذمر من فكرة الحمى[٩٥]، ويبدو أن الأكثرية انتقدت طريقة الإفادة من الحمى، إذ يبدو أن عثمان أفسح لبعض الشخصيات الإفادة منها في المرعى أو في المياه[٩٦]. وواضح أن الاعتراض على الأحماء يعبّر عن الاختلاف بين نظرة المركز ومصلحة القبائل بالدرجة الأولى، وإن كان بعضه مبرراً بالنسبة إلى إفادة البعض من الحمى.

كل هذا يثير نقطة أخرى مهمة، وهي طبيعة مؤسسة الخلافة وصلاحياتها. فمن الواضح أن تطور الأوضاع زمن عثمان تطلب اتخاذ إجراءات وتدابير لمواجهتها، فأثارت الاعتراض من نظرة سلفية (المدينة) حيناً، ومن غياب مفهوم الدولة (لدى القبائل) أحياناً أخرى.

وتجدر الإشارة إلى أن القبائل، في اعتزازها بدورها في الفتوح وبقوتها، لم تعد ترتاح إلى الدور الواسع لقريش ومجالاتها في الدولة. وتتمثل هذه النظرة في

---

(٩٠) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٩)، ص ١٨٥، عن نظرة الرسول (ﷺ) للحمى، انظر: ابن سلام، **كتاب الأموال**، ص ٤١٧.

(٩١) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٩٢) هارون بن زكريا أبو علي الهجري، **تحديد المواقع**، ص ٢٤٠ و٢٤٧؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٩ ج (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٨)، ج ٣، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦، وياقوت الحموي، **معجم البلدان** (طبعة بيروت)، ج ٥، ص ٣٠١.

(٩٣) بلغت الإبل ٤٠٠٠٠، انظر: الهجري، المصدر نفسه، ص ٢٤٨، ٢٥٨ و٢٦٢.

(٩٤) ابن سلام، **الأموال**، ص ٤١٩، قال رجل من بني ثعلبة لعمر: «يا أمير المؤمنين حمت بلادنا، قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها في الإسلام».

(٩٥) انظر: الطبري (عن سيف)، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٩٦٣.

(٩٦) انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ١٣٦ بالنسبة إلى إبل عبد الرحمن بن عوف، والهجري، المصدر نفسه، ص ٢٤٨ بالنسبة للمياه.

المناقشات التي جرت بين معاوية والمسيَّرين من الكوفة. قال معاوية: «قد بلغني أنكم نقمتم قريشاً، وأن قريشاً لو لم تكن لعدتم أذلة كما كنتم. فقال رجل من القوم: أما ما ذكرت من قريش فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية، فتخوفنا»[٩٧]، بل إن البعض كان يرى أن السلطان لقريش، وأنهم لا يرون موجباً لزجّهم في الخلاف الواقع بين قرشيين، عند خروج طلحة والزبير إلى البصرة[٩٨].

وزاد في تذمر القبائل قدرة القرشيين المالية، وإفادتهم من مجالات التجارة وشراء الأراضي، حتى تكوّنت لدى البعض منهم ثروات كبيرة. واتسع هذا المجال أيام عثمان الذي سمح لهم بالخروج إلى الأمصار بعد أن حدّ عمر من ذلك[٩٩]، وهكذا «لم تمض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار»[١٠٠]. وزاد في التذمر أن جلّ الولاة كانوا من قريش، فجمع بعضهم الأموال الوفيرة، وكان عمر يحاسبهم ويقاسمهم أموالهم، في حين لم يجدوا مثل هذه المحاسبة من عثمان. وتحفل مصادرنا بمقادير ثروات بعض الصحابة[١٠١]. ولم يكن هذا من صنع عثمان، ولكنها الأحوال المتطورة[١٠٢]،

---

(٩٧) الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٠٩ ـ ٢٩١٠.

(٩٨) قال رجل من عبد القيس يخاطب طلحة والزبير سنة ٣٦هـ: «يا معشر المهاجرين أنتم أول من أجاب رسول الله (ﷺ)، فكان لكم بذلك فضل، ثم دخل الناس في الإسلام كما دخلتم، فلما توفي رسول الله (ﷺ) بايعتم رجلاً منكم، والله ما استأمرتمونا في شيء من ذلك فرضينا واتبعناكم... ثم مات رضي الله عنه، واستخلف عليكم رجلاً منكم فلم تشاورونا فرضينا وسلمنا، فلما توفي الأمير جعل الأمر في ستة نفر، فاخترتم عثمان وبايعتموه من غير مشورة منا به»، انظر: الطبري (عن الزهري)، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٢٨ ـ ٣١٢٩.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٢٥ ـ ٣٠٢٦.

(١٠٠) لما منع عمر القرشيين إلا بإذن وأجل، شكوا منه موقفه فقال: «ألا وإن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده، ألا فأما وابن الخطاب حي فلا...»، انظر: الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه.

(١٠١) انظر عن ثروة الزبير، أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **مشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كل عصر**، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين (القاهرة: عالم الكتب، [١٩ ـ ؟])، ص ١٣ ـ ١٤؛ وعن طلحة، ص ١٤؛ أبو الحسين أحمد بن الزبير، **الذخائر والتحف**، حققه عن نسخة فريدة محمد حميد الله؛ قدم له وراجعه صلاح الدين المنجد، التراث العربي؛ ١ (الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٥٩)، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ١٠٩ و١٢٠ وعن عبد الرحمن بن عوف، ج ٣، ص ١٢٢ ـ ١٣٦؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. باربيه دو مينار وبافيه دو كورتبي، ٩ ج (باريس: المطبعة العسكرية الأمبراطورية، [١٨٦١ ـ ١٨٧٦])، ج ٤، ٢٥٥٥ ـ ٢٥٥٦.

(١٠٢) يعلق اليعقوبي قائلاً: «ولم يفعل أحد من الناس هذا على عهد عمر وإنما فعلوه بعده»، انظر: =

وهذا وسع الفجوة بين القبائل وقريش، وأثار فيها الحسد لقريش والتنكّر لدورها.

هذه النظرة القبلية، والخلاف في صفوف قريش، جرّأ القبائل على الخروج على عثمان، وكانت تجربتها الأولى لقوتها في منع جماعات من القبائل الكوفية بزعامة الأشتر النخعي لسعيد بن العاص أمير الكوفة من العودة إليها من المدينة (سنة ٣٤هـ/ ٦٥٤م)، وإصرارها على تولية أبي موسى الأشعري الكوفة، وتسليم عثمان بذلك.

وكان الخروج على عثمان سنة ٣٥هـ/ ٦٥٥م، وشاركت فيه جماعات من بعض القبائل الكوفية، خاصة النخع وهمدان، ومن عبد القيس في البصرة، ومن القبائل المصرية، وانتهكت فيه الحرمات، وأوجد أزمة كبرى للأمة.

ـ ١٣ ـ

وانتخب الإمام علي في ظروف حرجة في المدينة، وشارك في انتخابه الأنصار وأكثر المهاجرين[١٠٣]، وبوجود الجماعات القبلية الخارجة في المدينة، وتوقفت جماعة صغيرة آثرت اعتزال الفتنة برأيها.

ويبدو من الروايات أن علياً كان المرشح الوحيد ـ الروايات العراقية ـ أو أنه المرشح الذي لا يُنافس ـ الروايات المدنية ـ كما تؤكد الروايات العراقية أنه جاء بإلحاحٍ من المهاجرين والأنصار بعد تردّد منه، وبعد إصراره على الشورى، بينما يُفهم من الروايات المدنية أنه تحرك، وأنه بويع بيعة شاملة في المسجد الجامع.

وسرعان ما انفجرت الفتنة (الحرب الأهلية) باسم تطبيق الحدود على من شارك في قتل عثمان، وتحت راية الدعوة إلى الشورى، وفي ذلك رفض لاختيار المدينة لأول مرة. وهكذا حكَمت القوة في أمر الخلافة، في فترة ارتفاع الروح القبلية وتوفر القوة في الأمصار لا في المدينة. وفي هذا إفساح المجال للقبائل لتقوم بالدور الرئيس في الصراع.

= اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ١٤. ويعلق المسعودي على ذلك قائلاً: «وهذا باب يتسع ذكره ويكثر وصفه فيمن يمتلك من الأموال في أيامه، ولم يكن مثل ذلك في عصر عمر بن الخطاب، بل كان جادة واضحة وطريقة بيّنة». انظر: المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥٥

(١٠٣) تشير بعض الروايات العراقية إلى دور الأشتر النخعي في انتخاب الإمام علي، ولعلها صادرة عن جماعة الأشتر، انظر الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٦٩ و٣٠٧٤ ـ ٣٠٧٥، والبلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ١، ص ٣٤٥ (خط).

وبدت بوادر لسياسة علي، أساسها تأكيد المبادىء الإسلامية، وإجراءات يُفترض أنها ستهدىء الحال: منها التوسع في تولية الولايات بين المهاجرين والأنصار، وتأكيد شورى النخبة من جهة، والاتجاه إلى المساواة في العطاء والتخلي عن العطاء على التفضيل، وهو اتجاه لا يناسب المقاتلين الأولين، ولكن تلك الإجراءات طمست في جو الفتنة، وفي التباين بين الميول القبلية في الحياة العامة والمفاهيم الإسلامية.

لقد تمكّن المهاجرون من جعل الخلافة قرشية في إطار الاختيار في المدينة. ولكن المهاجرين، بل ورجال الشورى اختلفوا الآن، بعد انتهاك حرمة المدينة، ولجأوا إلى السيف. فانتقلت ساحة الصراع بين الخليفة وطلحة والزبير إلى العراق حيث الرجال والمال، واعتمد الإمام علي في جلّ قوته على القبائل الكوفية في الجمل، كما اعتمد على هذه القبائل عامة في الصراع مع معاوية. واعتمد طلحة والزبير على القبائل البصرية ـ باستثناء بعض تميم وعبد القيس ـ وهكذا كانت القبائل في الأمصار هي القوى التي استند إليها الإمام علي والخارجون عليه من رجالات قريش، وكان لنظرة هذه القبائل إلى مصالحها، وفي ضوء مفاهيمها، دور أساسي في هذا الصراع.

ولم يكن منتظراً أن تؤدي الدعوة البسيطة إلى كتاب الله في الجمل، وبشكل أوسع وأكثر ظهوراً في صفين، برفع المصاحف، إلى حل سلمي بعد تحكيم السيف. ولئن كانت المواجهة في الجمل بين الخليفة وبعض أصحاب الشورى ـ شورى عمر ـ والتركيز فيها على الشورى أولاً، فإنها لم تكن كذلك في صفين، إذ كانت الدعوة إلى الثأر لعثمان هي الأساس، والمواجهة عملياً بين القبائل العراقية والشامية. فلا غرابة أن تتسلل فكرة الشورى بشكل خافت، وأن لا تبدو إلا بعد التحكيم، إذ أشير إلى أن عثمان قتل مظلوماً، مما يوجب إقامة الحد على الجناة، والبراءة ممن له صلة بذلك. وكان منتظراً أن لا يتضح مفهوم التحكيم، وأن يستمر الخلاف. وانتهت الفتنة بتحول في الخلافة، وبانتقال المركز إلى دمشق.

الفصل الثالث

الفكرة المهديّة بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول[*]

(*) نشر ضمن الكتاب التذكاري لـ: إحسان عباس، دراسات عربية إسلامية (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١).



ـ ١ ـ

اعتمدت الدراسات في الدعوة العباسية على المصادر التاريخية والأدبية. وقد تأثرت أخبار هذا المصادر ورواياتها ـ وقد كتبت بعد انتصار العباسيين ـ بقصص الدعوة وبظروف العباسيين واتجاهاتهم في السلطة، وبدعايات وآراء مضادة. ويذكر أن سرّية الدعوة، ووجود خط غلوّ مع الاتجاه الإسلامي فيها، كان له أثره في قلّة المعلومات واضطرابها.

وما تزال تواجهنا مشاكل وآراء تحتاج إلى تمحيص، منها دور الغلوّ في الدعوة واعتبار الراوندية الحزب العباسي في خراسان، وانسحاب ذلك على تعاليم الدعوة، بما في ذلك فكرة المهدي، ومنها التركيز على خراسان، واعتبار الدعوة بكل أبعادها خراسانية، مما يجعل انتصارات قحطبة الكاسحة، بين خراسان وجرجان والريّ وأصفهان وحتى الكوفة، غريبة في سيرها وكأنها إعصار لا معارك حربية، ومنها هذا التباين في تفسير الثورة العباسية بين مَن صوّرها بأنها انتصار الموالي أو الفرس على العرب، وكونها عربية ليس للموالي فيها إلا دور ثانوي، والطرفان يمثلان في الواقع خطاً واحداً.

لذا، فإننا نرحّب بأية معلومات خارج الرواية التاريخية، كالتي تقدمها الآثار. إن الثورة العباسية نجحت في خراسان ابتداءً في ظل التناحر القبلي، فهل كان لها أنصار في أرجاء إيران الأخرى؟ إن النقود التي وصلت من فترة الدعوة تُشعر بذلك. فلدينا نقود للدعوة ضربت في جي (أصفهان) منذ سنة ١٢٨ وسنة ١٢٩هـ، وذلك قبل ظهور أبي مسلم[١]، كما ضربت نقود في الريّ واصطخر ورامهرمز والتيمرة خلال تلك الفترة وحتى سنة ١٣١[٢]، وهذا يشير إلى دخول

---

(١) انظر: **مجلة المسكوكات** (بغداد)، السنة ١، العدد ٢ (١٩٦٩)، ص ٥، وعبد الرحمن فهمي محمد، **فجر السكة العربية** (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٥)، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٢) انظر: محمد باقر الحسيني، «شعار الخوارج على النقود الإسلامية،» **مجلة المسكوكات** (بغداد)، السنة ١، العدد ٢ (١٩٦٩)، ص ٣٢ ـ ٣٤ و**مجلة المسكوكات**، السنة ١، العدد ٦ (١٩٧٥)، ص ١٠٧.

جماعات في الدعوة، في المناطق ما بين ما وراء النهر وغربي إيران. وعند إعادة فحص الروايات يتبيّن أن هذه الجماعات ساهمت في انتصار القوات العباسية، وهذا يعني أن تأكيد الخراسانية جاء في فترة تالية لفترة الدعوة.

ورُبطت فكرة المهدي في فترة الدعوة بالغُلاة من كَيْسانية وراوندية وغيرهم. وهؤلاء لم يكونوا أكثر من شلل صغيرة متكتمة، في حين إن عامة أتباع الدعوة كانوا في الخط الإسلامي. وهذا يدعو إلى افتراض أن فكرة المهدي تتصل بالمفاهيم الإسلامية الدارجة في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة، وهذا ما سنبحثه.

ولكننا هنا نواجه المفارقة بين ما بثَّ في أخبار الدعوة وقصصها عن ظهور الرايات السود، في المشرق أو خراسان، لنقل السلطان إلى المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً، فيكون أبو العباس ـ أول العباسيين ـ ذلك المهدي، وبين ما نرى في الروايات التالية من أن المهدي هو محمد بن عبد الله، ثالث الخلفاء العباسيين لا أولهم. وهي مشكلة لا يمكن تجاوزها.

ومع أن ألقاباً مثل «المنصور» و«المهدي»، بل و«الهادي» و«الرشيد» قد تحمل دلالات على «عصر المهدي»، فإن من المتعذر إغفال أبي العباس، إذ لم يذكر له لقب لدى المؤرخين الأوائل، ثم أضيف إليه في ما بعد (عند المسعودي والأزدي مثلاً) لقب «السفّاح»، وقيل إن ذلك لسفكه الدماء، مع أن هذا اللقب بالمعنى المذكور أطلق على عمّه عبد الله بن علي لاندفاعه في التنكيل بالأمويين في الشام. وهذا أمر يثير التساؤل(٣).

وترد غير رواية تشير إلى أن أبا العباس هو المهدي الذي بشّرت به الدعوة. وقبل الخوض في الموضوع نورد نصّ كتابة على لوح مثبت في مئذنة جامع صنعاء تدل بوضوح على أن أبا العباس اتخذ لقب المهدي(٤).

بسم الله الرحمن الرحيم. لا إله إلا الله وحده لا شريك له. محمد رسول الله. أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. أمر المهدي بن عبد الله أمير المؤمنين أكرمه الله بإصلاح المساجد وعمارتها، على يد

(٣) انظر: عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي**، منشورات دار المعلمين العالية؛ ١ (بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥)، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٤) الكاتب مدين بهذا النص للدكتور محمود الغول الذي تنبّه إلى الكتابة وصورها وتفضّل بتزويده بنسخة من الصورة.

الأمير علي بن الربيع[٥] أصلحه الله في سنة ست وثلاثين ومئة، عظم الله أجر المهدي وتقبل عمله.

وهذه الوثيقة المعاصرة تدعو إلى البحث عن الجذور، وتثير التساؤل عن أسباب إغفال هذا اللقب لأبي العباس ونقله إلى ابن أخيه في ما بعد.

إن فكرة المهدي كانت معروفة في المجتمع الإسلامي في فترة مبكرة. وتبدو الفكرة إسلامية ابتداءً، وإن لم يخلُ تطورها بعدئذ من مؤثرات خارجية. فقد وُصف علي في صفّين: «المهدي»، كما وصف عثمان بـ «المهدي» في الفترة نفسها[٦]. وكان محمد بن الحَنَفية يدعى «المهدي». يذكر ابن سعد أن البعض في المدينة «كانوا يسلّمون على محمد بن علي: سلام عليك يا مهدي! فيجيب موضحاً: أجل أنا مهدي، أهدي إلى الرشد والخير»[٧]. وهو أول تعريف لهذا النعت. وكان المختار يسميه «المهدي»[٨] و«إمام الهدى»[٩]. وبقي لقب المهدي يحمل معنى الهداية إلى الرشد والخير، ثم تطور ليتخذ دلالة سياسية على الإمام الذي يُقيم العدل ويضع الحق في نصابه، هذا باستثناء جماعة من الكيسانية الذين قالوا بغيبة ابن الحنفية وانتظروا عودته القريبة أولاً والتي طالت بعدئذ[١٠].

ويبدو أن فكرة المهدي انتشرت في أواخر القرن الأول وبعده بين فئات

---

(٥) كان علي بن الربيع بن عبد الله الحارثي أميراً على اليمن سنة ١٣٤ ـ ١٤٠هـ. انظر: إدوارد ماكس فون زامباور، **معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي**، أخرجه زكي محمد حسن وحسن أحمد محمود، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥١ ـ ١٩٥٢)، ص ١٧٦.

(٦) قال حجر بن عدي في صفين:

يـــارب ســـلّـــم لـــنـــا عـــليّاً	....
المؤمـــن المســـتـــرشـــد الـــرضـــيـــا	واجـــعـــلـــه هـــادي أمـــة مـــهـــديـــا

وقال حبيب بن مسلمة الفهري رسول معاوية إلى علي قبل صفّين: «أما بعد فإن عثمان بن عفان كان خليفة مهدياً»، انظر: أبو الفضل نصر بن مزاحم، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م)، ص ٢٠٠ و٣٨١.

(٧) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق إدوارد سخاو [وآخرون] (ليدن: بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩٤٠)، ج ٣، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٢ ـ ٧٤؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل دو غويه (ليدن: بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ٢، ص ٥٠٩، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق جويتاين (القدس: [د. ن.]، ١٩٣٦)، ج ٥، ص ٢١٨.

(٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٣٤، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٢٢.

(١٠) انظر: وداد القاضي، **الكيسانية في التاريخ والأدب** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤)، ص ١٦٨ وما بعدها.

إسلامية وبأسماء مختلفة ـ المهدي والقائم والقحطاني والسفياني ـ فعبد الرحمن بن الأشعث ادّعى في أثناء ثورته سنة ٨١هـ أنه القحطاني «الذي تنتظره اليمانية، وأنه يعيد الملك فيها»، وسمّى نفسه «ناصر»، كما دعته الشاعرة ابنة سهم بن غالب الهجيمي بـ «المنصور»(١١).

ويذكر اليعقوبي أن أبا الطفيل عامر بن واثلة شكا إلى عمر بن عبد العزيز قطع عطائه، فقال له: «بلغني أنك صقلت سيفك وشحذت سنانك، ونصلتَ سهمك، وعلقتَ قوسَك. تنتظر الإمام القائم حتى يخرج، فإذا خرج وفاك عطاءك»(١٢).

وفي سنة ١٣٣هـ خرج زياد بن عبد الله بن يزيد بن معاوية بحلب، وادعى أنه «السفياني» قائلاً: «أنا السفياني الذي يردّ دولة بني أمية»(١٣). وأشار المأمون إلى انتظار قضاعة للسفياني قائلاً: «وأما قضاعة فسادتها تنتظر السفياني وخروجه فتكون من أشياعه»(١٤). وترددت الروايات في السفياني وخروجه(١٥).

ويلاحظ أن لقب «المهدي» أطلق على الخلفاء الأمويين من جانب بعض أعوانهم منذ أواخر القرن الأول للهجرة. فالفرزدق يسمّي سليمان بن عبد الملك بالمهدي ويقول فيه:

فإن إمامك المهديَّ يهدي به الرحمنُ مَن خشيَ الضلالا(١٦)

---

(١١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف**، تحقيق ميخائيل دو غويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٣)، ص ٣١٤، (وفيه: ناصر المؤمنين)؛ أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، **البدء والتاريخ** = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرانسوية كلمان هوار، ٦ ج (باريس: أرنست لورو، ١٨٩٩)، ج ٢، ص ١٨٤؛ البلاذري، المصدر نفسه، ج ١١؛ أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق فلوجل، نسخة مصورة عن الطبعة الأوروبية (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤)، ص ٩٣، و Ahmad Ibn Yahya Al-Baladhuri, *Anonyme Arabische Chronik*, edited by Wilhelm Ahlwardt (Greifswald: [n. pb.], 1883), band 11, p. 334.

(١٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي**، تحرير مارتن ثيودور هوتسما، ٢ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(١٣) انظر: البلخي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٧٣ ـ ٧٤، وأبو الحسن علي بن ظافر الأزدي، **تاريخ الموصل**، تحقيق علي حبيبة (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ص ١٤٢، وانظر أيضاً: البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق عبد العزيز الدوري (فيسبادن: [د. ن.]، ١٩٧٨)، ق ٣، ص ١٧٠، أنه قال: «أنا السفياني الذي يروى أنه يردّ دولة بني أمية».

(١٤) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١١٤٢، (سنة ١١٨هـ).

(١٥) البلخي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٧.

(١٦) أبو فراس همام بن غالب الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، ٢ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٩٩.

ويقول:

فأصبح صلبُ الدين بعد التوائه ... على الناس بالمهدي قوّم مائلُهْ[17]

ويقول عنه «به كشف الله البلاء»، وإنه جعل «لأهل الأرض أمناً ورحمة»، ويشيد به بأنه أزال الظلم وحقّق العدل، وأنه ملأ الأرض «نوراً ورحمةً»[18]. وهو يخاطبه:

أنتَ الذي نعتَ الكتابَ لنا ... في ناطقِ التوراةِ والزبرِ

كم كان من قيس (لعله قس) يخبّرنا ... بخلافة المهديّ أو حبر[19]

ويذكر المسعودي أن سليمان بن عبد الملك كان يلقب بالمهدي[20]. وأُطلق على عمر بن عبد العزيز لقب المهدي[21]. ويصف كثيّر عزّة يزيد بن عبد الملك بأنه «إمام هدى قد سدّد الله رأيه»[22]، بينما يقول الفرزدق فيه إنه يمثل التُّقَى والعدل، وإن له «رأفة مهدي على الناس عاطف»[23]. ويصف الفرزدق الوليد بن عبد الملك وأسلافه بأنهم «هداة ومهديين»[24]، ويسمي هشامَ بن عبد الملك «إمام الهدى»[25]، وينعت الوليدَ بن يزيد بن عبد الملك بـ «المهدي»[26].

— ٢ —

هذا المفهوم للمهدي، الذي هو إمام الهدى، يقيم الدين، ويكشف البلاء، ويزيل الظلم، ويملأ الأرض عدلاً ورحمة، عند أهل السنّة، نجده عند فئات من الشيعة[27]. فالشاعر كثيّر عزة ينعت ابنَ الحنفية في حياته بـ «المهدي» قائلاً:

---

(١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٠.

(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ و ٣٠٩ ـ ٣١٠، وج ٢، ص ٧٢.

(١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٤.

(٢٠) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص ٣٣٥.

(٢١) انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٥، ص ١٢١ و١٤٥، وسعيد صالح، «الإمامة والسياسة،» (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية)، ص ٣٥٤، أن جريراً قال فيه: «أنت المبارك والمهدي سيرته».

(٢٢) أبو صخر كثير بن عبد الرحمن الخزاعي، **ديوان كثير عزة**، حققه وجمعه إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١)، ص ٣٤٢.

(٢٣) الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، ج ٢، ص ١٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠١.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢.

(٢٧) انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٣، ص ٤٨.

هـو المهـديّ خَـبَّـرَنـاهُ كـعـبٌ أخـو الأحـبـارِ فـي الحـقـبِ الخـوالي

ويبدو أن بعض أتباع زيد بن علي كانوا يدعونه المهدي. يقول أحد شعراء الأمويين سنة ١٢٢هـ:

صلبنا لكم زيداً على جذع نخلةٍ ولم أرَ مهديّاً على الجذع يصلب[٢٨]

كما إن محمد، النفس الزكية، كان يدعى له بأنه المهدي، وقد اتخذ هذا اللقب علناً بعد ثورته.

وأفاد العباسيون من فكرة المهدي في الدعوة، وكانت نهاية القرن الأول للهجرة مناسبة لها أهميتها في النبوءات وفي التطلع إلى عهد جديد، وتشير إليها دعاية العباسيين على لسان محمد بن علي (سنة الحمار)، كما تشير إليها كتب الفتن[٢٩]. وهناك ما يشير إلى أن ذلك لم يقتصر على المسلمين، بل شمل بعض الكتابيين[٣٠]. وتبدو نهاية الربع الأول من القرن الثاني للهجرة بداية النهاية للأمويين في قصص الدعوة وفي كتب الملاحم[٣١]. وهذا نصر بن سيار يخاطب القبائل في مرو سنة ١٢٦هـ قائلاً: «يا أهل خراسان، أسلطانَ المجهولِ تريدون وتنتظرون! إن فيه هلاككم معشرَ العرب»[٣٢].

وانتشرت الأخبار والنبوءات عن الرايات السود (شعار الثورة على الظلم)

---

(٢٨) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي، ٩ ج (باريس: [د. ن.]، ١٨٤١ ـ ١٨٧٧)، ج ٥، ص ٤٧١.

(٢٩) انظر: أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ٨ ج (بيروت: دار الندوة الجديدة، [د. ت.])، (مخطوطة أحمد الثالث، رقم: ٩٥٦، ٢/١ و٩٥٦، ٢/٢)، ج ١، ص ٢٢٠؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٣٥٧؛ البلخي، **البدء والتاريخ** = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ١، ص ٥٨ ـ ٥٩؛ مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده** (عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة ـ بغداد)، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ١٩٣ و٢٠٧، والبلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ٨٢.

(٣٠) انظر: Bernard Lewis, «An Apocalyptic Vision of History in Classical and Ottoman Islam,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS), vol. 13, no. 2 (1950), p. 308 ff.

(٣١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢؛ مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٢٠٨، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، **تأريخ الخلفاء**، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج، عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ٤٠٥.

(٣٢) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ١٨٧٥.

الآتية من المشرق، وعن نهاية بني أمية على أيدي أصحابها، وتردّد صداها في كتب الملاحم والفتن[٣٣]. وجاء أن أصحاب الرايات السود يمهّدون لقيام المهدي[٣٤].

ويبدو أن هذه النبوءات شاعت حتى بين الأمويين. فلما خرج الحارث بن سُرَيج، وادعى أنه صاحب الرايات السود خاطبه نصر بن سيار: «إن كنتَ كما تزعم، وأنكم تهدمون سورَ دمشق وتزيلون أمرَ بني أمية... إلخ»[٣٥]. ويذكر اليعقوبي أن بني أمية كانت تروي في ملاحمها أن سلطان المسوِّدة لا يجاوز الزاب[٣٦]. ويذكر الطبري أن أبا جعفر عيسى بن جزء (من قرية على نهر مرو) عاد من مكة سنة ١٢٨هـ، وحذَّر نصرَ بن سيّار من الخلافات القبَلية قائلاً: «أيها الأمير، حسْبُكَ من هذه الأمور والولاية، فإنه قد أطلّ أمر عظيم؛ سيقوم رجل مجهول النَّسب يُظهر السوادَ ويدعو إلى دولةٍ تكون، فيغلب على الأمر وأنتم تنظرون وتضطربون...»[٣٧].

ركَّز العباسيون على السواد وجعلوه شعارَهم، وبثّوا الأخبارَ والأحاديثَ عن ظهور الرايات السُّود في خراسان وعن سابق علمهم بها[٣٨] وأن هذه الرايات

---

(٣٣) البلخي، **البدء والتاريخ** = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ١، ص ١٧٤ ـ ١٧٥؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١١؛ مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٣٢، ٤٤، ١٨٥ و١٩٩؛ ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ٢، ص ٢٢٠؛ محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٦)، ص ٥٦؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٧٥، وعن الزهري قال: «تقبل الرايات السود من المشرق يقودهم رجال كالبخت المجللة أصحاب شعور، أنسابهم القربى وأسماؤهم الكنى، يفتحون مدينة دمشق..»؛ الشيباني، **مختصر الفتن** (مخطوطة) (دمشق: المكتبة الظاهرية، [د. ت.])، ص ٢٢أ، ٩٦أ و٤٢ب، وانظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **النهاية في الفتن والملاحم**، تحقيق طه محمد الزيني (القاهرة: دار النصر للطباعة، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٧٤ ـ ٧٥ و٧٧؛ أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧)، ج ٤، ص ٢٩؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، تحقيق وجمع محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م)، ج ٢، ص ١٣٦٦، وأبو الحسن علي بن ربن الطبري، **كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد** (تونس: المكتبة العتيقة، [د. ت.])، ص ٥٧.

(٣٤) في: المقدسي، عن ابن عباس: «إذا أقبلت الرايات السود من خراسان توطئون للمهدي سلطانه»، انظر: البلخي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٤ ـ ١٧٥، وانظر: الشيباني، **مختصر الفتن**، ص ٢٠ب و٢١أ.

(٣٥) انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٥٧١ و١٩١٩.

(٣٦) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٣٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٣٨.

(٣٨) انظر: مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ١٨٤ ـ ١٨٥، وفيه أن محمد بن الحنفية تسلَّم من إخوته صحيفة صفراء وفيها: «علم رايات خراسان السود»، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧.

لبني العباس، وهي التي تمهد لنقل السلطان إلى المهدي، وأن نصرتها واجبة، وأكدوا أن دولتهم آتية(٣٩). ويذكر البلاذري أن محمد بن علي وَفَد على هشام بن عبد الملك في حاجةٍ فردّه قائلاً: «انتظر بها دولتكم التي تتوقعونها وتروون فيها الأحاديث وترشحون لها أحداثكم»(٤٠).

ويبدو أن الأخبار بُثَّت عند خروج أبي مسلم بأنه يحمل «لواء المهدي»(٤١). ويذكر ابن أعثم أن أبا مسلم قال للدعاة: «أنا وزير صاحب الرايات السود، وكأنكم بي وقد أظهرتُها»(٤٢). ومع ظهور أحاديث مضادة فإنها تشير أيضاً إلى دَوْر المسوّدة في النصر(٤٣). هذا وتردُ أحاديث تشير إلى أن المهدي من وَلَد العباس أو من أهل البيت(٤٤).

وترد نبوءات وأخبار تشير إلى أبي العباس أو ابن الحارثية الذي ينتقل السلطان إليه(٤٥). روى الهيثم بن عدي عن معد بن يزيد الهَمْداني قال: كنا نتحدث أن الجعديّ قتيلَ ابن الحارثية(٤٦). ويذكر أن بني أمية كانوا يمنعون بني

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩٩، وفي: المقدسي، عن رسول الله: «إذا رأيتم الرايات السود من قبل خراسان فاستقبلوها مشياً على أقدامكم لأن فيها خليفة الله المهدي»، البلخي، **البدء والتاريخ** = ***Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi***، ج ١، ص ١٧٤ ـ ١٧٥، وانظر: ابن حنبل، **المسند**، ج ٤، ص ٩١، وابن كثير، **النهاية في الفتن والملاحم**، ج ١، ص ٧٨.

(٤٠) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٣، ص ٨١، وهناك إشارات إلى أن الأمويين كانوا يتوقعون انتقال السلطان لآل البيت؛ انظر: ابن ربن الطبري، **كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد**، ص ٤٧ ـ ٤٨، والبلخي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٨.

(٤١) انظر: أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي؛ **كتاب الفتن**، مخطوطة عارف أفندي بإستانبول، رقم ٦٠٢، ص ٥٢ب: وجاء فيه: «يخرج على لواء المهدي غلام حدث السن خفيف اللحية أصفر، لو قابل الجبال لهزّها».

(٤٢) ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ٢، ص ٢٢٠أ.

(٤٣) في: الشيباني، **مختصر الفتن**، ص ٢١أ، عن الزهري: «يغلب على الدنيا لكع بن لكع، قال عبد الرزاق، قال معمر، وهو أبو مسلم»، وفي الورقة ٢٣أ، عن حذيفة بن اليمان: «يخرج رجل من أهل المشرق ويدعو إلى آل محمد، وهو أبعد الناس عنهم، ينصب علامات سود أولها نصر وآخرها كفر، يتبعه خشارة العرب وسفلة الموالي والعبيد الأباق ومرّاق الآفاق، سيماهم السواد ودينهم الشرك وأكثرهم الجدع...».

(٤٤) ابن حماد المروزي، **كتاب الفتن**، ص ٥٣ب، وفي الورقة ٥٣أ ـ ب، عن ابن عباس: «المهدي منا أهل البيت، ومن عترتي أهل بيتي»، وكذا في الورقة ٥٩أ. انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٣، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٤٥) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق أحمد صقر (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٩)، ص ٢٣٥.

(٤٦) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ١٢٩، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، **تأريخ الخلفاء**، ص ٣٧٦.

هاشم من تزوّج الحارثية للخبر المروي أن هذا الأمر يتم لابن الحارثية[٤٧]، وأن هشامَ بن عبد الملك كان يعرف ذلك[٤٨]، وأن محمد بن علي أخبر بذلك من قبل ابن الحنفية أو ابنه أبي هاشم[٤٩].

وجاء في قصص الدعوة أن محمد بن علي بشّر دعاته بابن الحارثية عند مولد أبي العباس[٥٠]، وأن النبوءات جاءت بذلك قبل أن يولد[٥١]. ويقول علي بن رَبّن الطبري في ذلك: «لأنه كان في الحديث أن أول من يُستخلف ابنُ الحارثية، لا يشكّون فيه»[٥٢]. وترد الإشارة إلى ابن الحارثية بأنه القائم، فيذكر اليعقوبي أن محمد بن علي أخبرَ الدعاة سنة ١٢٥هـ بعهده لإبراهيم وأضاف أنه بعد موت إبراهيم «فصاحبكم عبد الله بن الحارثية، فإنه القائم بهذا الأمر وصاحب الدعوة الذي يؤتيه اللهُ الملكَ ويكون على يديه هلاكُ بني أمية»[٥٣]. وجاء في خبر آخر أن ابنَ الحارثية هو المهدي، إذ إن محمد بن علي قال لبُكَير بن ماهان عنه: «هذا المجلّي عن بني هاشم، القائم المهدي»[٥٤].

ـ ٣ ـ

ويرد في أخبار الدعوة أن صفةَ القائم كانت معروفة لدى الأمويين، وأن الشخص الذي أمرَ مروان بالقبض عليه في الحميمة بحسب الوصف هو أبو العباس وليس إبراهيم الإمام. جاء في الطبري: «وقد كان مروان أمرهم بأخْذ إبراهيم، ووصف لهم صفةَ أبي العباس التي كان يجدها في الكتب أنه يقتلهم...»[٥٥]، كما أن إبراهيم الإمام كان يعرف أن أخاه هو القائم. يقول المسعودي: إن إبراهيم أوصى لأبي العباس: «وأوصاه بالقيام بالدولة... فإن هذا الأمر صائر إليه لا محالة، وأنه

---

(٤٧) البلخي، **البدء والتاريخ** = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦، ص ٥٨.

(٤٨) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٤٩) البلخي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٨ ـ ٥٩، والمسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص ٣٣٨.

(٥٠) البلخي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٩.

(٥١) مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ١٦٩.

(٥٢) ابن ربن الطبري، **كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد**، ص ٤٧.

(٥٣) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٣٦٨.

(٥٤) مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٥٥) انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٢٥ (عن المدائني)، وص ٢٦ (عن عمر بن شبة)، وفي: **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٦٩ أن الوليد بن يزيد أشار إلى أبي العباس وقال: هذا صاحب بني أمية.

بذلك أتهم الرواية»[٥٦]. ويبدو أن اسم القائم في الأخبار هو عبد الله، وأن هذا سبب تسمية محمد بن علي لولديه بهذا الاسم. يذكر ابن الداية أن هشام بن عبد الملك رفض الإذن لمحمد بن علي ثلاثةَ شهور، فوسطَ محمدُ بن علي مسلمةَ بن عبد الملك، فقال هشام لمسلمة: يسمّي ابنيه عبدَ الله وعبدَ الله ويرجو بهذا أن يليا الخلافة»[٥٧]. وأخيراً، يذكر أن بعض القادة الخراسانيين بعد دخولهم الكوفة سألوا عن «ابن الحارثية» حين أرادوا إخراج أبي العباس من مخبئه والبيعة له[٥٨].

وكان أبو العباس يرى أنه القائم من آل محمد، وعبّر عن هذا المفهوم في خطابه الأول بالكوفة، إذ قال: «وإني لأرجو أن يتم لنا ما افتتح بنا، وسيأتيكم العدل والخير بعد الجَوْر والشر»، ثم قال: «فإني السفّاح المبيح والثائر المبير»[٥٩]، معلناً بذلك أنه سيعطي المال بسخاء، وذلك أن من صفات المهدي العطاء الجمّ، إضافة إلى أنه يُزيل الجور ويملأ الأرض عدلاً. وترد غير إشارة إلى «حديث»، عن أبي سعيد الخدري، يجعل لقب القائم «السفّاح» وأنه يكون عطاؤه المال حَثْياً. كما يرد في النبوءات أن «السفّاح» هو القائم الذي ينشر الرخاء والعدل[٦٠].

ويذكر البلاذري أن الخليفة أبا العباس حين سمع بفتح السِّند وأفريقيا (للعباسيين) قال لأحد عمومته: «سمعت أنه إذا فتح السند وأفريقيا مات القائم من آل محمد»، قال له: «كلا»؛ «فما برح حتى دعا بدواج لقشعريرة أصابته»، فكان الجدري الذي أودى بحياته[٦١].

---

(٥٦) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٦، ص ٨٩.

(٥٧) أبو جعفر أحمد بن يوسف بن الداية، **المكافأة وحسن العقبى**، تحقيق أحمد أمين وعلي الجارم (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٤١)، ص ٢٦ ـ ٢٧ (وأشكر الدكتور الغول لإشارته إلى هذه الرواية).

(٥٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٨، وابن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، ص ٤٦.

(٥٩) انظر: ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ٢، ص ٢٢٠ب ـ ٢٢١أ.

(٦٠) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٣، ص ١٤٢ ـ ١٤٣، وانظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ.** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٦)، ج ١٠، ص ٤٨؛ الأزدي، **تاريخ الموصل**، ص ١٢٣؛ ابن حماد المروزي؛ **كتاب الفتن**، ص ٥٧ب، و٥٢ أ ـ ب، وابن حنبل، **المسند**، ج ٦، ص ٣١.

(٦١) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ١٧٨؛ أبو عبد الله الزبير بن بكار، **الأخبار الموفقيات**، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ص ١٩٥ ـ ١٩٦؛ ابن ربن الطبري، **كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد**، ص ٤٨، ويذكر الشيباني، في: **مختصر الفتن**، الورقة ٥٥أ: عن كعب، قال: المهدي ابن اثنتين وثلاثين سنة، وانظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ.**، ج ١٠، ص ٥١ وما بعدها.

وهناك إشارات عابرة في المصادر إلى إطلاق لقب المهدي على أبي العباس في خلافته؛ فسديف الشاعر يخاطبه:

أنــت مــهــديُّ هــاشــمٍ ورضــاهــا كـمـا أنـاسٍ رجـوكَ بـعـد إيـاسِ[٦٢]

ويسميه السيد الحميري «القائم». فيذكر الأزدي أن أبا العباس بعثه إلى سليمان بن حبيب المهلبي بعهده على فارس، فدخل عليه وقال:

أتـيـنـاكَ يـا خـيـرَ أهـلِ الـعـراقِ بـخـيـرِ كـتـابٍ مـن الـقـائـمِ[٦٣]

ويذكر المسعودي أن لقبه الأول المهدي، إذ يقول: «وقد كان لُقِّب أولاً بالمهدي ليلة الجمعة لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر سنة ١٣٢ بالكوفة»[٦٤] ويسمّيه المقدسي (الذي يؤكد مهدوية المهدي ابن المنصور) المرتضى[٦٥]. ويبينّ الخطيب البغدادي أنه كان يقال له: المرتضى والقائم[٦٦]. ولاحظ الصابي المشكل في لقبه، وقال: «اختُلف في لقبه، فقيل القائم، وقيل: المهتدي (لعله المهدي)، وقيل: المرتضى، لما غلب عليه السفّاح»[٦٧]، وبذلك يجمع بين الإشارات الأولى واللقب المتأخر. ويذكر ابن العمراني أن المسوّدة حين ثاروا في خراسان «خطبوا للإمام أبي العباس الهادي المهدي من آل محمد»[٦٨].

ويبدو أن الإشارات من مؤرخ مبكر خارجَ النطاق العباسي (المسعودي)، ومن مؤرخ متأخر (ابن العمراني) إلى لقب المهدي، وتلكؤ مؤرخين آخرين بينهما

---

(٦٢) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ١٦٢ و١٨٦.

(٦٣) الأزدي، **تاريخ الموصل**، ص ١٢٥.

(٦٤) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص ٣٢٨.

(٦٥) البلخي، **البدء والتاريخ** = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦، ص ٨٨.

(٦٦) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١٠، ص ٤٧ ـ ٤٨، ويقول: «أخبرنا محمد بن أحمد بن رزق. . .، حدثنا محمد بن أحمد بن البراء قال: أبو العباس المرتضى والقائم».

(٦٧) أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، **رسوم دار الخلافة**، تحقيق ميخائيل عواد (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٤)، ص ١٢٩، ومثله في: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **مآثر الأنافة في معالم الخلافة**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، التراث العربي؛ ١١ ـ ١٣، ٣ ج (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤)، ص ١٧.

(٦٨) محمد بن علي بن العمراني، **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، تحقيق قاسم السامرائي، نشريات المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية بالقاهرة؛ ١ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٧٣)، ص ٥٩، ويبدو أن الإشارة إلى البيعة في الكوفة واتخاذ أبي العباس اللقب.

بين لقبي القائم والمرتضى، مع اتجاه الآخرين إلى السفّاح، تشعر باتجاه عبّاسي رسمي آخر بالنسبة إلى لقب المهدي.

وإذا كانت كتابة صنعاء تقطع الشك في لقب المهدي، وتعزّز روايات القلّة فيه، فإن طمس اللقب في ما بعد يدعو إلى التساؤل. ويبدو أن فترة المنصور والاتجاه الذي رسمه تكشف عن ذلك.

لقد دخل المنصور في صراع عسكري مقرون بدعاية واسعة مع آل عبد الله بن الحسن بن الحسن، محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم. وكان عبد الله بن الحسن يبشّر بأن ابنه محمداً هو المهدي، ولعله بدأ بذلك قبل سقوط الدولة الأموية[(٦٩)]. ويعبّر الأصفهاني عن مزايا محمد النفس الزكية حين يقول: «وكان من أفضل أهل بيته، وأكبر أهل زمانه في علمه بكتاب الله وحفظه له وفقهه في الدين وشجاعته وجوده وبأسه وكل أمر يجمل بمثله، حتى لم يشك أحد أنه المهدي، وشاع ذلك في العامة»[(٧٠)]، وهو بذلك يقوّم صفات المهدي القائم.

ورويت أحاديث أن المهدي من آل البيت دون تحديد آخر، أو أن اسمه اسم النبي[(٧١)]، أو أن اسمه واسم أبيه كاسم النبي واسم أبيه[(٧٢)]. وروّجت أحاديث أخرى (علوية) أنه من ولد فاطمة[(٧٣)]، وهي أحاديث تكشف عن تعدد الخطوط في المهدوية، وعن الصراع السياسي حولها. ولم يكتف آل الحسن بذلك، بل

---

(٦٩) انظر: ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ٢، ص ٢٢٠ب ـ ٢٢١أ، وفي: أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٢٥٥، دعوة بني هاشم للاجتماع في أواخر الدولة الأموية واعتراض الصادق وإشارته لأبي العباس، وفي رواية أخرى ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤، يذكر بيعة بني هاشم جميعاً للنفس الزكية، وانظر: ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧، ويبدو في روايات أخرى أن الدعاية بدأت أيام هشام، انظر: مؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، **تأريخ الخلفاء**، ص ٢٥٦أ، وترد إشارة إلى اجتماع الهاشميين في الأبواء، سنة ١٢٦هـ بدعوة من عبد الله بن الحسن، انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف** (مخطوطة إستانبول)، ص ٦٠٨أ؛ الأزدي، **تاريخ الموصل**، ص ١٦٥، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، س ٣، ص ١٤٤، والروايات تشعر بدعاية حسنية.

(٧٠) أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٢٣٣.

(٧١) البلخي، **البدء والتاريخ** = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ١، ص ٤٨٠.

(٧٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، طبعة كاترمير، ج ٢، ص ١٩١؛ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **سنن أبي داوود** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ٤، ص ١٢٣، وابن حنبل، **المسند**، ج ٦، ص ٣٠.

(٧٣) أبو داود، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٤؛ ابن حنبل، **المسند**، ج ٦، ص ٣٠؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ج ٢، ص ١٣٦٨، وابن حماد المروزي، **كتاب الفتن**، ص ٥٢ب.

أشاعوا بأن أم محمد النفس الزكية حارثية، إشارة إلى الروايات عن ابن الحارثية[٧٤]، وأشاروا إلى الخبر بأن اسم المهدي اسم النبي، وأن اسم أمه على ثلاثة أحرف، أولها هاء، وآخرها دال؛ قال الأصفهاني: «وكانوا يظنون محمد بن الحسن، وأمه هند»[٧٥]. ورووا أن المهدي اسمه محمد بن عبد الله وفي لسانه رتّة، ويضيف الأصفهاني: «كان محمد تمتاماً»[٧٦].

وقد اتخذ محمد النفس الزكية لقب المهدي حين ثار، كما في مطلع رسالته الأولى إلى المنصور: «من عبد الله المهدي محمد بن عبد الله إلى عبد الله بن محمد»[٧٧]. وتصدّى المنصور لهذه الدعاية، فأشاع بأنه رأى الرسول في المنام، وأنه عقد لأخيه أبي العباس لواءً قصيراً على قناة قصيرة، ثم ناداه بعده: «فعقد لي لواءً طويلاً على قناة طويلة، وقال: خذه بيدك حتى تقاتل به الدجّال»[٧٨]، وهو هنا يكشف عن تبديل في الخط وتوجيه للفكرة المهدوية إلى نسله. وأشاع العباسيون أن مروان بن محمد أُخبر عن محمد النفس الزكية بأنه يتسمى بالمهدي فلم يلتفت إليه، وقال عن المهدي: «وإنه لابن أم ولد»[٧٩]، وهذا ينصرف ضمناً إلى المهدي ابن المنصور.

وراح المنصور يبثّ الفكرة أن ابنه محمداً هو المهدي[٨٠]، وبثّ الخبر أن النبي (ﷺ)، قال: «المهدي منا محمد بن عبد الله وأمه من غيرنا (وهذا يخرج النفس الزكية) يملأها عدلاً كما ملئت جوراً»[٨١]. ويروى أن مطيع بن إياس

---

(٧٤) أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٢٣٥، وأم محمد هي هند بنت أبي عبيدة بن عبد الله بن زمعة.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٢، وانظر: ابن حماد المروزي، المصدر نفسه، ص ٥٢ب، حيث يذكر أن رسول الله وصف المهدي فذكر ثقلاً في لسانه.

(٧٧) الأزدي، **تاريخ الموصل**، ص ١٨٢.

(٧٨) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٣، ص ١٩٨.

(٧٩) أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٢٥٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧؛ الأزدي، المصدر نفسه، ص ٢١٤؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٦٦؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٣٤٠، وأبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٢٤٠.

(٨١) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٥هـ/ ١٨٦٨م)، ج ١٢، ص ٨٥، ونجد صدى خفيفاً للدعاية العباسية في أن الخليفة الثالث مهدي ينشر العدل في: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٤٣٢، ٤٧٥ و٤٧٩.

وضع للمنصور حديثاً أرجف فيه أن ابنه محمداً هو المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً[٨٢]. وكتب المنصور إلى عيسى بن موسى أن الله رزقه «وليّاً ثم جعله تقياً مباركاً مهدياً وللنبي سَمِيّاً، وسلب من انتحل هذا الاسم ودعا إلى تلك الشُّبهة (إشارة إلى النفس الزكية) التي تَحَيّر فيها أهلُ تلك النية، وافتتن بها أهل تلك الشقوة، فانتزع ذلك منهم، وجعل دائرة السوء عليهم، وأقر الحق قراره، وأعلن (لعله: أعلى) للمهدي مناره»[٨٣].

وحين بايع المنصور للمهدي بعث الأعلم الهمداني إلى مكة فخطب، وقال: «وقد بايع أميرُ المؤمنين لمحمد بن أمير المؤمنين، وهو عباسيّ النسبة، يثربي التربة... خراساني الملك... جاءت به الروايات، وظهرت فيه العلامات، وأحكمته الدراسات..»[٨٤].

وشجع المنصور الشعراءَ على نشرِ لقب المهديّ لابنه. فمروان بن أبي حفصة يخاطب وليّ العهد قائلاً: «إلى المصطفى المهديِّ فاضت رِكابُنا»[٨٥]. وبشار يقول فيه:

سَمِيُّ من قامت الصلاةُ به	لم يأت بخلاً ولم يقل كذباً
....	....
وبشرتْ أرضَنا السماءُ به	وسرّ أهل القبور ما عقبا
....	....
مهديُّ آل الصلاة يقرأه القـ	ـس كتاباً دثراً جلا ريبا
قد سطع الأمنُ في ولايته	وقال فيه من يقرأ الكتبا[٨٦]

(٨٢) البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٢٦؛ أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (دار الكتب)، ج ١٣، ص ٢٨٧، وانظر: حسين عطوان، **الشعراء من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٤)، ص ١٠٩.

(٨٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٣٨ ـ ٣٤١.

(٨٤) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٣، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٨٥) أبو إسحاق إبراهيم بن على بن تميم القيرواني الحصري، **زهر الآداب وثمر الألباب**، شرح زكي مبارك؛ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٤ ج في ٢، ط ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣ـ ١٩٥٤)، ج ١، ص ٥٠٧، وأبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ج ١٣، ص ١٤٣.

(٨٦) بشار بن برد، **ديوان بشار بن برد**، نشره وشرحه محمد الطاهر بن عاشور، ٣ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧)، ج ١، ص ٣٢٧، وعطوان، **الشعراء من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية**، ص ١٣٧.

وفيه يقول المؤمل به أميل المحاربي (وهو أمير بالري):

هـو المهـديُّ إلا أن فـيـهِ مـشـابِـهَ صـورةِ الـقـمـرِ المنـيـرِ

....

فـهـذا فـي الـضـيـاءِ سـراجُ عـدلٍ وهـذا فـي الـظـلامِ سـراجُ نـورِ[87]

وفيه يقول ابن المولى: «إلى القائم المهديِّ أعملتُ ناقتي....»[88].

ـ ٤ ـ

هكذا قارع المنصورُ آلَ الحسن، ويذكر أن هذه فترة نشطة في المهدوية، قام فيها السفياني في مطلع خلافة أبي العباس، وقام الآن مهدي الطالبيين.

وقد تلقب أبو جعفر بالمنصور؛ ومع أن أبا دُلامة يسمّيه المهدي[89]، والسيد الحميري يسميه القائم[90]، فإن لقبه «المنصور» يثير التساؤل في ما إذا كانت له صلة بالمهدوية.

يرى البعض أن لقب «المنصور» عند اليمانية يوازي المهدي، استناداً إلى ما ذكره نشوان بن سعيد الحميري (توفي حوالى ٥٧٣/١١١١٧) من أن المنصور لقبٌ لقائم منتظر من حمير يعيد الدولةَ إليها وينشر العدل[91]، وإلى أن كتاب **الإكليل** للهَمداني يشير إلى منصور حمير[92]، وأن المؤرخيَن المذكورين ـ وإن كانا متأخرَيْن ـ فإنهما يشيران إلى رواية مبكّرة. وهذا يوضّح ـ في رأيهم ـ شعارَ بعض الثورات، كثورة المختار، فأتباع المختار، وجلُّهم من اليمانية، كانت

---

(٨٧) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١٣، ص ١٧٨، وعطوان، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٨٨) انظر: «المقدمة،» في: بشار بن برد، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٨٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ٢ ج في ١ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٦٦٤؛ أبو العباس عبد الله بن المعتز، **طبقات الشعراء** (لندن: عباس إقبال، ١٩٣٩)، ص ٦٢، وفي: البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٣، ص ٢٠٧، «المنصور» ويسميه «القائم المنصور»، وفي بيت آخر «وقدموا القائم المنصور رأسكم»، انظر: أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ج ١١، ص ١٢٣.

(٩٠) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه (دار الكتب)، ج ٧، ص ٨.

(٩١) نشوان بن سعيد الحميري، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، سلسلة جب التذكارية (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٦)، ص ١٠٣.

(٩٢) أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، **الإكليل** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣١)، ج ١٠، ص ٧١ ـ ٧٢.

صيحتهم في القتال (في الكوفة سنة ٦٦/ ٦٨٥ ـ ٦٨٦) «يا منصور أَمِتْ»[٩٣]. وهو رأي له وجاهته، ولكن فيه نظر.

ومع أن لقب المنصور ـ منصور حمير، منصور اليمن ـ صار في فترة تالية يشير إلى المنتظر عند اليمانية، فإن القائم من أهل اليمن في هذه الفترة هو القحطاني. فابن الأشعث ادعى أنه القحطاني، في حين أنه كان يكتب للعمال «من عبد الرحمن ناصر المؤمنين...»[٩٤]. ويفهم من رواية للأزدي أن فكرة القحطاني كانت رائجة أيامَ المنصور، إذ يذكر أن عبد الوهاب بن إبراهيم الإمام سأل إسماعيلَ بن عبد الله القسري ـ وهو يماني ـ في رحبة باب المنصور: «متى يظهر قحطانيكم يا إسماعيل؟ فقال إسماعيل: قد ظهر... فهو المهدي ولي عهد المسلمين، ابن أختنا، وقد قال رسول الله (ﷺ): «ابن أخت القوم منهم» وسمع المنصور فسرَّ بذلك»[٩٥].

أما شعار «يا منصور أمت» فهو شعار إسلامي مبكر، إذ كان شعار المسلمين ببدر[٩٦]، وفي غزوة بني المصطلق[٩٧]، وقد اتخذه مسلم بن عَقيل حين خرج بالكوفة، تيمناً كما يبدو[٩٨]، وجاء في كتاب **أخبار صفّين**: «إن شعار ورثة النبي كان: يا محمد يا منصور»[٩٩]. ويلاحظ أن زيد بن علي ـ حين أراد الخروج بالكوفة سنة ١٢١هـ/ ٧٣١م ـ «جعلت الشيعة تختلف إليه ويقولون: إنا لنرجو أن تكون المنصور، وأن يكون هذا الزمان الذي يهلك فيه بنو أمية»[١٠٠].

---

(٩٣) انظر: Bernard Lewis, «The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs,» in: *Zakir Husain Presentation Volume, Presented on his Seventy First Birthday* (New Delhi: Zakir Husain Presentation Volume Committee, 1968), pp. 16-18.

(٩٤) البلخي، **البدء والتاريخ** = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٢، ص ١٨٤.

(٩٥) الأزدي، **تاريخ الموصل**، ص ٢١٤.

(٩٦) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦)، ص ٧٢.

(٩٧) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٣، ص ٣٠٦.

(٩٨) أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ١٠٠.

(٩٩) انظر: **الأبحاث** (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٢٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧١)، ص ١٧، ويرد: وشعار بني عبد المطلب يا محمد يا مهدي، أو يا منصور.

(١٠٠) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، (أبو مخنف)، ج ٢، ص ١٦٣٦.

وكان شعار أتباع الحارث بن سريج سنة ١٢٨هـ، وجلّهم من المضرية (تميم) «يا منصور»[١٠١]. وهكذا يتعذّر إعطاء هذا الشعار دلالة يمانية.

وفي أخبار الدعوة العباسية أن محمد بن علي أوصى بكير بن ماهان: «وليكن شعاركم: يا محمد يا منصور»، وكان ذلك شعار أبي مسلم حين أعلن الثورة بخراسان[١٠٢]. وكان شعار أصحاب عبد الله بن علي في معركة الزاب: يا محمد، يا منصور[١٠٣]. وهذا يشعر بأن لقب «منصور» صارت له دلالة خاصة في مطلع القرن الثاني.

ويبدو من أخبار كتب الملاحم والفتن أن «المنصور» يشير إلى الشخص الذي يوطئ ويمكن لآل محمد، أي الذي يمهّد للمهدي[١٠٤]. وورد في الحاكم عن ابن عباس: «وأما المنصور فإنه يُعطى النصر على عدوه مسيرة شهر»[١٠٥]. فالمنصور إذن مؤيَّد من الله، وهو تعالى ينصره والنصر من عنده[١٠٦]، وهنا يكون اتخاذ المنصور لهذا اللقب ـ وقد تعرضٍ لثورة علوية كبرى ـ منسجماً مع دعوته لابنه المهدي. ولنذكر أن لقب المهدي أُطلق على ولي العهد على السكّة منذ سنة ١٤٦هـ[١٠٧].

وتأكيداً لهذا الاتجاه فقد أطلق عليه لقب إمام وهو وليّ للعهد، كما يبدو في سكة من بخارى بتاريخ سنة ١٥١هـ[١٠٨]. وفي هذا الاتجاه نفسه يفهم اتخاذ ابن حوشب الداعي الإسماعيلي إلى اليمن سنة ٢٨٦هـ/ ٨٨١م لقب «منصور اليمن» تمهيداً للمهدي الفاطمي. وبعد أن كانت الدعوة تبشّر بأن صاحب الرايات السود يمهّد للمهدي، أصبحت الآن تقول إن المنصور هو الذي يمهّد للمهدي.

---

(١٠١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٢٣.

(١٠٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٧٢.

(١٠٣) الأزدي، **تاريخ الموصل**، ص ١٣٠.

(١٠٤) أبو داود، **سنن أبي داوود**، ج ٤، ص ١٢٧ ـ ١٢٨، وابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، (طبعة كاترمير)، ج ١، ص ١٤٧.

(١٠٥) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط ٦ (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ج ٣، ص ١٤٠ و٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(١٠٦) انظر: حسن الباشا، **الألقاب الإسلامية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧)، ص ٥١٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥١٤ ـ ٥١٥.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

بعد ما مر، يمكن القول إن المنصور ـ المؤسس الحقيقي للدولة العباسية ـ أحدث ثورة داخل الثورة العباسية حين أكَّد أن خلافة العباسيين حق مشروع يرجع إلى العباس عمّ النبي، وأظهر هذا في أثناء ثورة آل الحسن، كما أكد دور الخراسانيين في قيام الدولة في وجه عرب الكوفة ـ بميولهم العلوية ـ وواجه دعوة محمد النفس الزكية بأنه المهدي بالتشديد على أن ابنه محمد هو المهدي الذي بشّر به، ولقّب نفسه المنصور أو الذي يمهّد للمهدي، وبذلك طمس لقب المهدي الذي اتخذه سلفه، والذي مهّدت له الراياتُ السود.

الفصل الرابع

اليهود في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ(*)

(*) نشر في: مروان بحيري [وآخرون]، **القضية الفلسطينية والصراع العربي الصهيوني** (الموصل: مطبعة جامعة الموصل ١٩٨٣)، ج ١.



تمهيد

إن الصلات التاريخية بين العرب واليهود قديمة، وهي إن كانت في الغالب سلمية ـ تجارية أو ثقافية ـ فإنها مرت بفترات صدام في بعض الأحيان[1].

وليست لدينا معلومات موثقة عن العصور السابقة للميلاد، كما أن الروايات العربية عن اليهود جاءت من الفترة الإسلامية. وقد تأثرت دراسة الصلات بين العرب واليهود قبل الإسلام وبعده باعتبارات دينية آناً، وبظروف اليهود أحياناً، كما أن الكثير من الأخبار يتعذر إثباتها. وتجدر ملاحظة أن الدراسات الحديثة بالعربية في موضوعنا ضئيلة بالقياس لاتساعها عند الآخرين.

ولن يتيسر هنا إلا عرض موجز لوضع اليهود في العصور الإسلامية دون النظر إلى الجدور التاريخية، إذ تكثر فيها الفرضيات، كما أن اليهود الذين تذكرهم التوراة لا يشكّلون إلا نسبة متواضعة بين عناصر من أصول بشرية مختلفة يكوّنون اليهود الآن[2]، ذلك أن اليهودية كانت ديناً تبشيرياً لعصور طويلة.

إن المعلومات عن بدايات هجرة اليهود إلى الجزيرة غامضة يغلب عليها العنصر القصصي. ويمكن الافتراض أن شمال الجزيرة كان ملجأً لليهود عند تعرضهم للغزو والاضطهاد، وساعد على ذلك خط التجارة القديم غربي الجزيرة بين اليمن والشام، وتتباين الأخبار العربية في بدء الهجرة بين حملة (بختنصر) وغزو الرومان وفتكهم باليهود، بعد القرن الأول للميلاد. وجلّ هذه الأخبار مأخوذ من يهود يثرب وخيبر[3].

---

(١) انظر: جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ٢ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢)، ج ١، ص ٥٧٢ وما بعدها و٦٣٩ وما بعدها، و Josef Horovitz, «Judaeo-Arabic Relations in Pre-islamic Times,» *Islamic Culture*, vol. 3 (1929), p. 161 ff.

(٢) انظر: أحمد سوسة، **العرب واليهود في التاريخ: حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الآثارية**، سلسلة الكتب الحديثة؛ ٤١ (بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٢)، الفصلين ٥ ـ ٦، و Jean-Pierre Alem, *Juifs et Arabes, 3000 ans d'histoire* (Paris: Grasset, 1968), pp. 13-14.

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج ٢، ص ٨٧ ـ ٨٨ و٢٨٦ ـ ٢٨٧؛ أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٥)، ج ١٩، ص ٩٤، =

وتتباين الآراء الحديثة كذلك. فهناك من يجعل بداية الهجرة بعد هدم الهيكل الأول، ومن يفترض مجيء اليهود مع حملة «نبونيد» إلى شمال الجزيرة، واتخاذه تيماء مقراً له (٥٥٢ ـ ٥٤٢ ق.م)، وبقائهم منذ ذلك الوقت. ولكن يتعذر إثبات ذلك[٤]. وهناك من يقول إنهم كانوا هناك في القرن الأول ق.م.، بينما يقول البعض إنه إن وجدت جماعات يهودية في الجزيرة قبل الميلاد فإنها لم يبق لها أثر[٥].

ولا يمكن الافتراض بأن اليهود جاؤوا مرة واحدة. ويبدو أنهم في هجرتهم تابعوا طريق التجارة في غربي الجزيرة، ونزلت جماعات منهم في تيماء وخيبر ووادي القرى ويثرب. ويبدو من الأخبار أنهم كانوا هناك في القرن الثالث للميلاد. وقد اختلط هؤلاء بالعرب وتأثروا بعاداتهم وتنظيماتهم القبلية. ولعل بعضهم اشتغل ابتداء بالتجارة، ثم صار أكثرهم يعمل في الزراعة عند قيام الإسلام.

وكان طريق التجارة الغربي سبيل صلة دائمة بين اليهود، ويبدو أن يهود اليمن جاؤوا من القرى الشمالية للجزيرة. ويتعذر تحديد بداية ذلك. فأهل الأخبار يزعمون أن اليهودية ظهرت في اليمن زمن ياسر يهنعم أو ابنه أسعد أبو كرب (القرن الثالث ـ الرابع للميلاد). وأن الثاني تهوّد بتأثير حبرين من بني قريظة، وحين جاء تيوفيلوس (Theophilus) مرسلاً من قسطنطين (٣٣٧ ـ ٣٦١م) للتبشير بالمسيحية وجد جماعة من اليهود. وهذا يعني أن اليهودية كانت في اليمن في القرن الرابع[٦]. ويرى بعض الباحثين أنها كانت هناك قبل ذلك[٧]. وأثّر التبشير

= وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ٩ ج (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٨ ـ ١٣٥٧هـ/[١٩٢٩ ـ ١٩٣٨م؟])، ج ١، ص ٤٠.

(٤) انظر: علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٦، ص ٥١٧ وما بعدها، وHorovitz, Ibid., p. 177, and Izhak Ben-Zvi, «Les Origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie,» *Bibliothèque du Muséon*, vol. 74 (1961), p. 149.

(٥) إسرائيل ولفنسون، **تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٢٧)، ص ٨، وHorovitz, Ibid., p. 187, and *Encyclopaedia Judaica* (New York: Macmillan, [n. d.]), vol. 3: *Arabia*.

(٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل دو غويه (ليدن: بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ١، ص ٩٠٢ وما بعدها؛ أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٠٩، وما بعدها وج ١٣، ص ٢٠ وما بعدها، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ١، ص ٢٢.

(٧) علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٦، ص ٥٢٩ ـ ٥٤١، وS. D. Goitein, *Jews and Arab: Their Contacts through the Ages* (New York: Schocken Books, [1955]), p. 47, and *Encyclopaedia Judaica*.

اليهودي في اليمن في تهود بعض الأشراف وفي دخول اليهودية إلى بعض القبائل. فيذكر أهل الأخبار وجود اليهودية في حمير وبني الحارث بن كعب وكندة[٨]. ولكن الرأي بأن اليهودية كانت دين ملوك حمير لمدة طويلة يفتقر إلى التوثيق[٩]. وقد تهود ذو نواس. ويتمثل في موقفه الصراع السياسي بين البيزنطيين وحلفائهم الأحباش وبين الحميريين، ووراء ذلك السيطرة على طرق التجارة، وتلون بطابع الصراع بين المسيحية واليهودية. ويبدو أن الصراع بين الحبشة واليمن بدأ قبل اضطهاد ذي نواس للمسيحيين[١٠].

وحين تتوفر المعلومات عن اليهود قبيل الإسلام، يلاحظ الفرق بين الجماعات الشمالية والجنوبية، فهم في قرى الشمال زراع بالدرجة الأولى وتنظيمهم قبلي بما يرافقه من مواقف ومحالفات، بينما كانت الجماعات الجنوبية في الغالب سكان مدن يعملون في التجارة والحرف، وقليل منهم يعمل في الزراعة. وأثر البيئة واضح في الحالين.

وكانت اليهودية تبشيرية، ويبدو أن بعض العرب تهوّد في بعض القرى وفي يثرب، ولكن لا دليل على انتشار اليهودية بصورة واسعة بين عرب الحجاز. كما يتعذر قبول ما ذكره اليعقوبي من أن الأكثرية (بنو النضير وقريظة) عرب تهوّدوا[١١].

تشعر الآيات القرآنية بأن اليهود في شمال الجزيرة كانوا جاليات ليست قليلة

---

(٨) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **البلدان**، باعتناء جان دوغويه، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **المعارف**، تحقيق فرديناند وستنفلد (غونتغن: فاتندنهوك وروبرخت، [١٨٥٠])، ص ٦٢٤؛ أحمد بن عمر بن رسته، **الأعلاق النفيسة**، تحقيق دي غويه (ليدن: بريل، ١٨٩٢)، ص ٢١٧، وأبو زيد أحمد بن سهل البلخي، **البدء والتاريخ**= ***Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi,*** اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرانسوية كلمان هوار، ٦ ج (باريس: أرنست لورو، ١٨٩٩)، ج ٤، ص ١٣.

(٩) انظر: علي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥١٣ ـ ٥١٤، و **Ben-Zvi, «Les Origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie,» p. 161.**

(١٠) علي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٨ ـ ١٨٩؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٩٢٣ وما بعدها؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥ وما بعدها؛ ***Cambridge History of Religion in the Middle East,*** **vol. 1, p. 125, and Ben-Zvi, Ibid., p. 180-186.**

(١١) انظر: أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، **معجم ما استعجم**، حرره عن مخطوطات ليدن، كمبردج، لندن وميلاند فرديناند وستنفلد، ٢ ج (غوتينغن: دويرليخ، [١٨٧٦])، ج ١، ص ٢٩ و٤٣ تهود بني حشنة من بلي ودخولهم تيماء؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩؛ علي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٢٥؛ محمد عزة دروزة، **عصر النبي وبيئته قبل البعثة** (دمشق: مطبعة دار اليقظة العربية، ١٩٤٦)، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧، **والقرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٧٨.

العدد منتشرة في يثرب والقرى شمالها[١٢]. ويرد ذكر عشائر عديدة لهم[١٣]، ولكن الكتلة الكبيرة كانت في يثرب، وفيها ثلاث قبائل: بنو النضير[١٤]، وبنو قريظة[١٥]، وهما «الكاهنان»، وبنو قينقاع[١٦]. وكانوا يسكنون في أحياء خاصة، كما هو المألوف، معزولين عن العرب. واتخذوا في يثرب وغيرها الأطام والحصون، مثل حصن الأبلق في تيماء، والوطيح والسلالم في خيبر، ليواجهوا البدو، وليقووا على التحصّن فيها والدفاع في الأزمات. وقد اشتغل البعض قبيل ظهور الإسلام بالتجارة. ولكن دورهم محدود فيها. وكان التعامل بالربا شائعاً بينهم. ولعل البيئة الزراعية في يثرب هيأت مجالاً مناسباً لذلك، ولا بد من أن آثاره الاجتماعية كانت شديدة. وفي القرآن نقد حاد لذلك[١٧]. كما ترد الإشارات إلى ما كانوا عليه من أثرة وطمع[١٨]، واشتغل بعضهم في الصياغة مثل بني قينقاع، وفي صناعة السيوف والدروع والأدوات الحديدية[١٩]. ولكن الزراعة، خاصة زراعة النخيل، كانت هي السائدة في عشائرهم وجماعاتهم في القرى[٢٠].

ومع الاختلاف في الدين والعقلية بين العرب واليهود. فقد كان هناك شبه في التنظيم الاجتماعي والتكتل القبلي. وتأثر اليهود بعادات العرب وأخلاقهم، إذ انتظموا في قبائل وبطون مثل العرب، ودخلوا في محالفات مع الأوس والخزرج، وكل فريق يلتزم بالمسؤوليات القبلية المشتركة، بما في ذلك النصرة في القتال والمشاركة في الديّات[٢١]. وفي بُعاث وقفت قريظة وبنو النضير مع الأوس وبنو

---

(١٢) انظر: **القرآن الكريم**: «سورة الحشر،» الآية ٧، و«سورة الأحزاب،» الآيتان ٢٦ ـ ٢٧.

(١٣) ابن رسته، **الأعلاق النفيسة**، ص ٦٢.

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآيات ٢ ـ ٧.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآيتان ٢٦ ـ ٢٧.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآيات ٥٥ ـ ٥٨؛ أحمد بن علي القلقشندي، **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، ج ٢، ص ٢٩٤، وابن رسته، المصدر نفسه، ص ٦١ وما بعدها عن تطور صلة الأوس والخزرج باليهود في يثرب.

(١٧) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآيتان ١٦٠ ـ ١٦١.

(١٨) المصدر نفسه: «سورة النساء،» الآيتان ٥٣ ـ ٥٤، و«سورة آل عمران،» الآيتان ١٨٠ ـ ١٨١.

(١٩) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦)، ص ١٧٥ ـ ١٧٨.

(٢٠) أبو الحسن علي بن عبد الله الحسني السمهودي، **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى** (القاهرة: مطبعة الآداب، ١٣٢٦ ـ ١٣٧٤هـ/[١٩٠٨ ـ ١٩٥٥م])، ص ٨٠.

(٢١) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآيتان ٨٤ ـ ٨٥؛ أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ج ١، ص ١٥٤ وما بعدها، عن تحالف بني النضير وقريظة مع الأوس، انظر أيضاً: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٤، ص ٦٧٨ ـ ٦٨٠.

قينقاع مع الخزرج. واستمر هذا التحالف إلى ما بعد الهجرة. كما يتبين من «الكتاب» الذي وضعه الرسول في المدينة لتنظيم العلاقات فيها[٢٢]، إذ ألحق كل جماعة من اليهود ببطن عربي كان حليفه قبل الهجرة. وكان النبي (ﷺ) يطلب من اليهود نصيبهم في الديات[٢٣]، كما اتخذ بعض اليهود بعض القيم العربية، مثل التمدح بالشجاعة وإكرام الضيف[٢٤].

وكانت لغتهم العربية مشوبة برطانة عبرية. وظهر بينهم خاصة في يثْرب شعراء يجيدون النظم، مثل السموأل بن عاديا، والربيع بن الحقيق من قريظة، وكعب بن الأشرف في بني النضير، وأبي الزناد اليهودي وسماك اليهودي[٢٥].

كان يهود الحجاز يرجعون في شؤونهم السياسية والاجتماعية إلى رؤسائهم وسادتهم أصحاب الحصون والأطام. أما في أمورهم الدينية، فيرجعون إلى رجال دينهم الأحبار والربانيين، ويشير القرآن إلى وجود الأحبار والربانيين بينهم يقرأون التوراة ويحترمهم الناس لعلمهم[٢٦]. وإن عامة اليهود لم تكن تفقه التوراة، إنما تأخذ بما يقوله ويشرعه لهم أحبارهم وربانيوهم[٢٧].

وربما كانت الأكثرية لا تعرف العبرانية. وكانت لهم أماكن يتدارسون فيها أحكام دينهم وشريعتهم تعرف بـ «المدراش» أو «بيت المدراس»، وهي محل اجتماعهم[٢٨]. وقد تسرّبت بعض الآراء الدينية، وفي الغالب بعض القصص والأساطير اليهودية إلى العرب[٢٩].

---

(٢٢) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ١٤٧ ـ ١٥٠، ومحمد حميد الله الحيدري، **مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٥٧ ـ ٦٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٥؛ الواقدي، **المغازي**، ص ١٧٧، ودروزة، **عصر النبي وبيئته قبل البعثة**، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٢٤) الواقدي، **المغازي**، ص ١٧٤، ٣٧٥ و٦٥٤ ـ ٦٥٥.

(٢٥) أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ج ١٩، ص ١٦٠؛ أبو العباس عبد الله بن المعتز، **طبقات الشعراء** (لندن: عباس إقبال، ١٩٣٩)، ص ١١٠؛ ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٣، ص ٥٥ ـ ٥٧، ٢٠٨ و٢١٠؛ جعفر بن محمد الطيالسي، **المكاثرة عند المذاكرة**، تحرير هـ. هـ. بروي (فينا: هولدر، [١٩٢٧])، ص ٤٩ ـ ٥٠، وعلي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٦، ص ٥٦٩ وما بعدها.

(٢٦) **القرآن الكريم**: «سورة التوبة،»، الآية ٣١، و«سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٧٨، وعلي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧.

(٢٨) علي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٥٠ ـ ٥٥١.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

أولاً: اليهود في عهد الرسول

وجاء الإسلام ينظر باحترام إلى تعاليم التوراة الأصلية، ومما جاء فيه ﴿**إن هذا لفي الصّحف الأولى. صحف إبراهيم وموسى**﴾[(٣٠)]. ويذكر بدور موسى لبني إسرائيل[(٣١)]، ويشير إلى وجود وفاق بين تعاليم القرآن والتوراة الأصلية.[(٣٢)]

وكان الرسول يتوقع ترحيب اليهود، ومساعدتهم للمسلمين لأنهم أهل كتاب، فعاملهم بانفتاح[(٣٣)] ووضع كتاباً بين الجماعة الإسلامية وبينهم في المدينة ينظم الشؤون المشتركة، ويوجب التساند في وجه الخطر الخارجي خاصة. ولكنهم سرعان ما وقفوا منه موقفاً اتسم بالسلبية وتدرّج إلى المقاومة والتأليب. فقد تحدّوا الرسول بالمناقشات[(٣٤)]، وطالبوا بالمعجزات[(٣٥)]، وأظهر أحبارهم التعنّت في الجدل والأسئلة[(٣٦)]، ثم تدرّج الحال إلى الخصومة. وجاء التنزيل يلوم اليهود ويعنّفهم[(٣٧)]، ويندّد بمواقفهم مع النبيين بين تكذيب وتعجيز وقتل، وسجودهم للعجل[(٣٨)]، ويتهمهم بتحريف الكلام عن مواضعه وبتحوير التوراة وبالإضافات إليها[(٣٩)]. وحاول اليهود إثارة الشكوك في نفوس بعض المسلمين لزعزعة ثقتهم، ولما حُوّلت القبلة إلى الكعبة تساءلوا عن ذلك[(٤٠)]. هذا، وأشار القران الكريم إلى وجود الاختلاف بين بني إسرائيل في فهم كتاب الله وتفسيره، وإلى انقسامهم تبعاً

---

(٣٠) **القرآن الكريم**، «سورة الأعلى،» الآيتان ١٨ ـ ١٩.

(٣١) المصدر نفسه: «سورة الشعراء،» الآية ١٠ وما بعدها، و«سورة السجدة،» الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.

(٣٢) المصدر نفسه: «سورة الأحقاف،» الآية ١٢؛ «سورة الشعراء،» الآيات ١٩٢ ـ ١٩٧، و«سورة البقرة،» الآية ٤١.

(٣٣) ابن هشام: **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٣، ص ٧٤ و١٩٤، **والروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام: ومعه السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام**، قدم له وعلق عليه وضبطه طه عبد الرؤوف سعد، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [١٩٧١ ـ ١٩٧٣])، ج ٢، ص ١٦ ـ ١٧.

(٣٤) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ١٩٠ ـ ١٩٢، ١٩٦ وما بعدها.

(٣٥) **القرآن الكريم**: «سورة آل عمران،» الآية ١٨٣، و«سورة النساء،» الآية ١٣٥.

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» ١٤٤ ـ ١٤٦.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيات ١٠٠ ـ ١٠٢.

(٣٨) المصدر نفسه: «سورة البقرة،» الآية ٨٧؛ «سورة المائدة،» الآية ٧٠، و«سورة النساء،» الآية ١٥٥.

(٣٩) المصدر نفسه: «سورة المائدة،» الآية ٨٣؛ «سورة البقرة،» الآيتان ٤٠ ـ ٤١؛ «سورة النساء،» الآية ٤٦، و«سورة آل عمران،» الآية ٧٢.

(٤٠) المصدر نفسه: «سورة البقرة،» الآية ١٤٢، و«سورة المائدة،» الآية ٦٤، وابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ١٤٢.

لذلك شِيَعاً وأحزاباً[٤١]. واتهموا ببغض المسلمين[٤٢] وبإخلالهم بالأمانات[٤٣]. وقد استمروا في خصومتهم، وحاولوا إثارة الأحقاد القديمة بين الأوس والخزرج، كما اتصلوا بخصوم الجماعة الإسلامية، مما ولّد أزمة سياسية[٤٤].

وبدأ الصراع الفعلي مع اليهود بعد بدر، نتيجة تخوّف اليهود من ارتفاع شأن المسلمين. بدأ ذلك مع بني قينقاع، وهم يسكنون داخل المدينة، وكانوا أغنياء وجلهم صاغة، ويعتمدون على مساندة الخزرج، وخاصة على عبد الله بن أبيّ للحلف بينهم، يعتَدّون بقوتهم العسكرية. ويفهم من كتب السيرة أنهم بدت منهم بوادر التحدي، ثم التحرش بالمسلمين بخلاف العهد معهم، مّما ولد التخوف من خطر الخيانة[٤٥]. ولم يلتفتوا إلى التحذير، فحاصرهم الرسول حتى نزلوا على حكمه، وسمح لهم الرسول بالهجرة فخرجوا إلى أذرعات بالشام، وأخذ الرسول أموالهم وأبقى لهم ذراريهم ونساءهم[٤٦].

وفي أُحد رفض اليهود الاشتراك مع المسلمين كما يفترض «الكتاب»، وتعللوا بأنه يوم سبت، وكان هوى بني النضير مع المشركين، واتخذ بعضهم مثل كعب بن الأشرف موقفاً استفزازياً بندب قتلى بدر والتحريض على المسلمين[٤٧]. كما أخذ بعضهم يزيد في التشكيك والتحرش[٤٨]. ووجدوا تشجيعاً من المنافقين واعتمدوا على حلفهم مع الأوس. وبدت منهم بوادر التآمر، فأنذرهم الرسول بالخروج، فرفضوا واعتدّوا بحصونهم، وبعد حصار سلموا ووافقوا على الخروج على أن لهم ما حملت إبلهم من أموالهم إلا الحلقة، فخرجوا إلى خيبر، ومنهم من سار إلى أذرعات[٤٩].

---

(٤١) المصدر نفسه: «سورة آل عمران،» الآية ١٩؛ «سورة فصلت،» الآية ٤٥؛ «سورة النمل،» الآية ٧٦؛ «سورة الجاثية،» الآية ١٦، و«سورة الشورى،» الآية ١٤.

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨٥.

(٤٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٧٥.

(٤٤) المصدر نفسه: «سورة النساء،» الآية ١٤٠، و«سورة آل عمران،» الآية ٦٩، وابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ١٣٦.

(٤٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٥٨.

(٤٦) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق إدوارد سخاو [و آخرون] (ليدن: بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩٤٠)، ج ٢، ق ١، ص ١٩؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٠ ـ ٥١، الواقدي، **المغازي**، ص ١٧٦ وما بعدها.

(٤٧) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٣، ص ٥٧ ـ ٦٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٠ ـ ١٦٣ و١٩٠ ـ ٢٢١.

(٤٩) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآيات ٢ ـ ٧؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٩ وما بعدها، والواقدي، **المغازي**، ص ٣٦٤ وما بعدها، و٣٨٠ وما بعدها.

وبعد هذا بدأ بعض زعماء اليهود يعملون ضد المسلمين. اتصل بنو النضير بقريش يحرّضونهم على الرسول، ويجيبونهم عن تساؤلهم، بأن دينهم خير من الإسلام[٥٠]. كما اتصل اليهود بغطفان وحرّضوها لتخرج مع قريش. فكان دور اليهود كبيراً في خروج الأحزاب إلى غزوة الخندق. وقد التزمت قريظة أول الأمر بالعهد، ولكن الأحزاب رأوا أهميتها، وتمكّنوا من جعلها تتخلى عن العهد مع الرسول. ونجح المسلمون في بذر الشكوك بين الأحلاف وفشلت الحملة، وعندئذ هاجم الرسول بني قريظة، وهم رجال فلاحة وزرع، وبعد الحصار نزلوا على حكمه، وترك الرسول لسعد بن معاذ سيد الأوس اتخاذ القرار، فحكم بالتنكيل بهم[٥١].

وكانت خيبر في أعالي الحجاز، من مراكز اليهود المهمة، وصارت ملجأ اليهود الحانقين مركزاً للتآمر، وبدأت تحاول تكوين كتلة من يهود القرى المجاورة كتيماء ووادي القرى، ولكن دون نجاح، وكان المسلمون يدركون ذلك، وحين سالم الرسول مكة في الحديبية آخر سنة ٦هـ أمر بالتهيؤ لخيبر في مطلع سنة ٧هـ. فهي خطر عسكري من الشمال مع وجود قريش في الجنوب، وكان لها دور في التحريض على غزوة الخندق، كما حاولت التفاهم مع غطفان لمحاربة المسلمين بوعدهم بنصف تمر خيبر لعام إن انتصروا، ولكن المحاولة فشلت لسبق المسلمين في التحرك، ولتخاذل غطفان، وكان ليهود خيبر مناطق حربية (النطاة، الشق، الكتيبة)، ولكل منها حصون يحتمون بها من الغارات، وفيها مخازن الغلال، أما المزارع فخارج الحصون. وبعد حصار ومناوشات، سلم يهود خيبر على أن تحقن دماؤهم، واعتبر الرسول خيبر غنيمة وقسّمها، ولكنه ترك اليهود يزرعونها ـ لعدم توفر الأيدي العاملة لديه ـ مقابل نصف الحاصل[٥٢]، وكان بين الغنائم في خيبر صحائف من التوراة، فلما جاء اليهود يطلبونها أمر النبي (ﷺ) بتسليمها إليهم[٥٣].

بعد خيبر خضعت بقية القرى اليهودية؛ «فدك» سلمت للنبي على أن له نصف أرضها، واعتبرت صافية، وصالح أهل وادي القرى وأقاموا على أرضهم،

---

(٥٠) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٥، و**القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥١.

(٥١) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢، ٢٤٤ ـ ٢٥٢ و٢٥٦، و**القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآيات ١٣ ـ ٢٠ و٢٦ ـ ٢٧.

(٥٢) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ص ٦٦ و٧٧ وما بعدها؛ ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٣، ص ١٥١، والواقدي، **المغازي**، ص ٦٤٦ ـ ٦٤٨ و٦٦٨ ـ ٦٧٠، واليعقوبي، **البلدان**، ج ٢، ص ٥٦.

(٥٣) الواقدي، المصدر نفسه، ص ٦٨٠ ـ ٦٨١، وحسين بن محمد الديار بكري، **تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة عبد الرازق، ١٣٠٢هـ/[١٨٨٤م؟])، ج ٢، ص ٢٠.

وصالحت تيماء ودفعت الجزية، ثم صالح يهود تيماء ومقنا وأيلة على الجزية وضمنوا بقاءهم(٥٤).

لقد كان وجود اليهود في مستوطنات متراصة في قلب الأمة الجديدة، وموقفهم السلبي، ثم العدائي، سبّب تأزم العلاقة(٥٥) لتشكيلهم جبهة خطر داخلية. ولكن بعد خيبر لم يبق لهم خطر، وأمر الرسول بمعاملتهم في خيبر والقرى الشمالية معاملة حسنة، كأهل ذمة. وروي عنه (ﷺ) قوله: «من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة»(٥٦).

ثانياً: اليهود أيام الراشدين والأمويين

وأجلى عمر يهود خيبر وتيماء إلى أريحا، واستند في ذلك إلى توجيه الرسول: «لا يجتمع في الجزيرة دينان»، ويبدو أن لتصرف بعض أهل خيبر صلة بذلك(٥٧). هذا، وتتكرر الإشارات إلى رأفة عمر بأهل الذمة(٥٨). فحين أجلى يهود نجران فيمن أجلى كتب: «أما بعد فمن وقعوا به من أهل الشام والعراق فليوسعهم من حرث الأرض، وما اعتملوا من شيء فهو لهم مكان أرضهم باليمن»(٥٩). وفي رسالته إلى معاذ بن جبل في اليمن جاء: «لا يفتن يهودي عن يهوديته»(٦٠)، بل إنهم وجدوا أحياناً معاملة فريدة. فالرسول اعتبر الأراضي العربية في الجزيرة عشرية، وكان أهل الذمة ومنهم اليهود يشترون الأراضي أحياناً، ولكنهم لا يدفعون الخراج بل العشر، كما حصل في اليمن، ويذكر البلاذري: «قال الواقدي: سألت مالكاً عن اليهودي من يهود الحجاز يبتاع أرضاً بالجرف فيزرعها، قال: يؤخذ منه العشر»(٦١).

---

(٥٤) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٢٩ ـ ٣٥ و٥٩ ـ ٦٠.

(٥٥) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **ثلاث رسائل**، سعى في نشره يوشع فنكل، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٥٦) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٧١.

(٥٧) انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص ٤٤٥ تحت سنة ٢٠ هـ.

(٥٨) انظر: أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د. ت.])، ص ٥٤، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٥٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٦٦.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

وكانت معاملة اليهود في فترة الفتوح وما بعدها حسنة، ويبدو أن بعض اليهود عملوا مع العرب في الشام، نتيجة تدابير هرقل (Heracleus) الشديدة ضدهم. كما حصل في قيسارية وحمص، كما إنهم على العموم رحبوا بمجيء العرب، حتى إن معاوية أسكن جماعة منهم في طرابلس المعرضة آنئذ للأسطول البيزنطي[٦٢].

وعلى كل، وجد اليهود من العرب معاملة أكرم وأفضل مما كانوا يجدون من البيزنطيين والفرس؛ ففي الإمبراطورية الرومانية تدهور وضع اليهود بعد أن صارت المسيحية الدين الرسمي، وصدرت أوامر الأباطرة وتعليماتهم تمنع اليهود من الوظائف ومن إنشاء كنس جديدة. وفي أفريقيا أمر جستنيان (Justinian) بهدم الكنس الموجودة وحرم دراسة القانون وتعليمه. وفي إيران تدهور وضع اليهود في آخر الفترة الساسانية، وتعرض يهود بابل لأزمات قاسية أضعفت مؤسساتهم الدينية والإدارية. وأخيراً، جلبت الحرب بين الساسانيين والبيزنطيين في أوائل القرن السابع كوارث لليهود في الشام[٦٣].

وجاءت الفتوح الإسلامية بتحسّن كبير في وضع اليهود. وأكد الخلفاء ذلك في وصاياهم بأهل الذمة. وتعطي الروايات اليهودية التالية صورة طيبة لنظرة الخلفاء الأوائل إلى الجماعات اليهودية، وخاصة في العراق[٦٤]، وفي الشام كانت المعاملة حسنة، وعومل اليهود السامرة معاملة خاصة لتعاونهم مع العرب[٦٥]، وكان التزام العرب بالعهود وحمايتهم لأهل الذمّة مدعاة احترام هؤلاء ومودتهم[٦٦]. ويلاحظ بعد ذلك أن الشريعة لا تميّز بين اليهود وغيرهم من حيث الوضع القانوني، وهذا يعود إلى نظرة الإسلام المفتوحة لأهل الكتاب عامة.

أكد الإسلام وحدة الأديان السماوية في الأصل، ووفر للآخرين حرية العقيدة ما داموا يلتزمون بالعهود ولا يعتدون على المسلمين أو يعينون عليهم، وترك المسلمون لأهل الذمة شؤونهم الخاصة وفق شرائعهم، واستعان العرب

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧، ١٣٧ و١٤١، وانظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٤، ص ٤٤٦ عن يهود الأندلس.

(٦٣) *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, pp. 125-126, and J. Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.* (London: Oxford University Press; H. Milford, 1932), pp.15-16.

(٦٤) *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, p. 127.

(٦٥) انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٥٨.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

بالذميين في الوظائف المالية والكتابية للإفادة من خبرتهم، وكان التسامح على أقواه في صدر الإسلام. ولا يمكن تفسير ذلك ـ كما حاول البعض ـ بحاجة العرب إلى الشعوب الأخرى في الإدارة وغيرها، بل بالثقة بالنفس وروح التسامح.

وفي الأراضي الإسلامية عموماً لم يحتج أهل الذمة إلى طلب إذن خاص ليستقروا في البلاد المفتوحة أو في المدن الجديدة، أو لمتابعة أية مهنة، إذ ليس في التشريع ما يمنع من ممارسة أي عمل، وكانت حرمة العقيدة والمال والإقامة مضمونة، ولا تسمع بشكاوى من عنف أو قسر أو حقد من جهة السلطة، وبمرور الزمن بدأ أهل الذمة يتمثلون العرب بصورة مطردة باقتباس لغتهم وأزيائهم وعاداتهم.

ويبدو أن كثرة استخدام أهل الذمة في الوظائف، مع خبرة العرب الإدارية، ولدت بعض النقد، كما أن العلاقة مع البيزنطيين أدت أحياناً إلى محاذير سياسية. هذا مما أضاف إلى وجود النظرة بأن لا يتسلط غير المسلمين على المسلمين. ولعل ذلك كله يفسر البدايات في وضع بعض الحدود. وهذا ما نراه في إجراءات عمر بن عبد العزيز الذي اتخذ تدابير عملية لرعاية أهل الذمة والتأكد من حسن معاملتهم، إذ بعث برسالة إلى ولاته طلب فيها أن لا يولوا أمور المسلمين أحداً من أهل الذمة منعاً لاستطالتهم عليهم، وأبدى بعض القلق من آثار ذلك. كما إنه طلب منعهم من لبس العمائم والتشبّه بالمسلمين[٦٧]. ولكن أثر ذلك كان وقتياً، إذ كان استخدام أهل الذمة واسعاً من بعده، لأننا نسمع بعض النقد لاستخدام الذميين في الإدارة المالية زمن هشام.

وكان المجال مفتوحاً في الحقل الاقتصادي، ولم يحدد أهل الذمة بمهن خاصة، كما أن ملكية الأراضي كانت مفتوحة لهم، ثم إن حريتهم في العمل التجاري كانت واسعة، خاصة عند تركيز العرب على الإدارة والجيش، وكانوا يدفعون رسماً قدره ٥ بالمئة من ثمن البضاعة. وهذا يفسر التنوع الكبير في المهن والحرف التي مارسها اليهود في البلاد الإسلامية. وقد تحدثنا عن أهل الذمة

---

(٦٧) انظر: أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، ص ٦٠، وأبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧)، ص ١٦٧؛ آرثر ستانلي تريتون، **أهل الذمة في الإسلام** (لندن: [د. ن.]، ١٩٥١)، ص ١٣٨؛ أبو الفرج يوحنا غريغوريوس بن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، وقف على طبعه الأب أنطون صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠)، ص ١٢٨، وأبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

عموماً لأن السياسة العامة واحدة ويندر التخصيص إلا في حالات قليلة.

وكان اليهود يعيشون في المدن الكبيرة في محلات خاصة بهم، وهذا اعتيادي لأن سكان المدن كانوا يتجمعون في محلات خاصة بهم بحسب المهنة أو الأصل أو الدين، فهو تجمع اختياري، وهو وضع كان قائماً قبل الإسلام في يثرب مثلاً وفي الأراضي الساسانية، ولكن هذا التجمع لا يحدد أية جماعة بالإقامة في محلتها، بل كان منهم من يعيش في أحياء أخرى إن رغبوا، وهذا يصدق على اليهود كغيرهم[(٦٨)].

وترد إشارات إلى دخول جماعات من الذميين في الإسلام، نتيجة ميل إلى الدين الجديد أو لطموحهم في الحياة العامة، وفي حالات قليلة للتخلص من الضرائب. والمسلم الجديد هنا يفقد حصته من الإرث، وله أن يحتفظ بأرضه ويدفع الخراج أو أن يتركها لأهل قريته يزرعونها ولا يدفع عندئذ شيئاً. وإذا مات الذمي ولم يترك وارثاً، فإن إرثه يرجع إلى ملته، في حين إن إرث المسلم يعود إلى بيت المال[(٦٩)].

وتشير الروايات إلى أن وضع اليهود تحت الإدارة العربية كان حسناً، ولعله أحياناً أفضل من وضعهم مع غير العرب لعدم وجود دولة لهم بما يرافق ذلك من مخاوف سياسية[(٧٠)].

أدى تطور الأوضاع إلى ظهور بعض القيود على أهل الذمة في القرن الثالث هـ/ التاسع م. وكان لذلك أسباب سياسية أهمها الصراع مع البيزنطيين، واجتماعية مثل إثراء أهل الذمة وتنفذهم ببعض المهن الحساسة، كالطب والصيرفة، إضافة إلى توليهم لوظائف مهمة اقترنت بالتسلط على الغير. ويمكن الإشارة إلى بعض الأمثلة: قرر الرشيد سنة ١٩١هـ «أخذ أهل الذمة بمخالفة هيئة المسلمين في لباسهم وركوبهم» في الثغور المواجهة للبيزنطيين بعد غزوه للأراضي البيزنطية،

---

(٦٨) انظر: اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٤٧ وما بعدها و٤٤٦، و: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2: *Baghdad*, and Bertold Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit; Politik, Kultur, Verwaltung und offentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung, 633 bis 1055*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Verffentlichungen der Orientalischen Kommission; Bd. 2 (Wiesbaden: F. Steiner, 1952), p. 219.

(٦٩) جاء في منشور المقتدر سنة ٣١١هـ «وترد تركة من مات من أهل الذمة ولم يخلف وارثاً على أهل ملته»، انظر: أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، **الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة: البابي، ١٩٥٨)، ص ٢٤٨.

(٧٠) *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, pp. 129-130 and 173.

وذلك نتيجة خشيته من موقفهم في الصراع مع البيزنطيين، وهو إجراء موضعي يخالف نظرته العامة في رعاية أهل الذمة والرفق بهم. ولعل المتوكل أول من ذهب إلى إصدار مرسوم سنة ٢٣٥هـ يضع قيوداً في اللباس على أهل الذمة، كلبس الطيالس العسلية وشدّ الزنانير وركوب السروج البسيطة. ثم منع الذميين من ركوب الخيل سنة ٢٣٩هـ، وأمر بمنع استخدامهم في الوظائف، وحظر تعليم المسلمين لأولادهم، وكان صراع المتوكل مع المماليك الأتراك ورغبته في كسب تأييد العامة من الدوافع الأساسية[٧١]. إلا أنه استمر استعمال أهل الذمة في الوظائف، وزاد استخدامهم خلال القرن الثالث للهجرة، وصار لهم نفوذ كبير في أيام المقتدر حتى شكا الناس من ذلك[٧٢].

وأخيراً، منع المتوكل بناء معابد جديدة وأمر بالاكتفاء بالموجود، وهذه نقطة تحتاج إلى نظر. فكثير من المعابد بنيت في العهد الإسلامي، ويقال: إن عمر بن عبد العزيز منع التعرض للكنائس، ولكنه طلب أن لا يسمح ببناء كنائس جديدة[٧٣]. ولما تجاوز أسامة بن زيد التنوخي في مصر على الكنائس منعه هشام بن عبد الملك، وأمره بأن يجري النصارى على عوائدهم وما بأيديهم من العهد[٧٤]. وفي بغداد، وهي مدينة إسلامية، أنشئت كنائس وبِيَع. ولما جاء عيسى بن موسى والياً للرشيد على مصر، طلب النصارى بالسماح بتجديد كنائس هدمت في أثناء ثورة سخا، فسمح بذلك بناء على رأي الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة قاضي مصر، اللذين أكدا أن جميع البيع بمصر إنما بنيت في الإسلام زمن الصحابة والتابعين[٧٥]. ولما زار بنيامين التطيلي الكوفة في القرن ١٣م، وجد بها كنيساً عتيق البناء.

وكانت القيود في الغالب شكلية، مثل التمييز في الملابس والمركوب، أو تحديد الوظائف، وكانت التدابير المتخذة لذلك وقتية عادة، ويلاحظ ارتباطها

---

(٧١) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٣٨٩ ـ ١٣٩٤ و١٤١٩، وأبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها** (القاهرة: بولاق، [د. ت.])، ج ٢، ص ٤٩٤.

(٧٢) انظر: عريب بن سعد الكاتب القرطبي، **صلة تاريخ الطبري**، تحرير ميخائيل دوغويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٧)، ص ٣٠، ١٢٥ و١٦٤.

(٧٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٧١.

(٧٤) الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، ص ١٣١ ـ ١٣٢، والمقريزي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩٣.

(٧٥) المصدران نفسهما، ص ١٣٢، وج ٢، ص ٤٩٣ على التوالي.

بفترات القلق أو ضعف الخلافة، وواضح أن فترة السيادة العربية كانت فترة ازدهار وحرية للذميين.

لننظر الآن إلى اليهود في بعض البلاد الإسلامية، ويجب أن يلاحظ أن الإشارات الخاصة إليهم قليلة، وأن الحديث في كتب الفقه والحديث، وفي الغالب في كتب التاريخ، تناول أهل الذمة عامة، وإن وجدت إشارات قليلة إلى اليهود فهي لأحداث أو ظروف خارج المألوف، ولا تمثل طبيعة الأوضاع، كما أننا نقدر أن هناك بعض التباين بين النظريات والواقع، فالحياة العملية في الظروف الاعتيادية طبيعية فيها الكثير من الصلات الاجتماعية الحسنة، وفيها حرية العمل، وانصراف كل جماعة دينية إلى تولي أمورها بنفسها. ولم يكن ينتظر من الذميين، بمن فيهم اليهود، إلا دفع الضرائب المقرّرة، وهي الجزية على الرأس، وفيها الكثير من المرونة. فمع أن الآراء الفقهية تحدّد الحد الأدنى بدينار ولا تضع حداً أعلى، إلا أنها في الواقع لا تتجاوز أربعة دنانير أو ٤٨ درهماً على الأغنياء، و٢٤ درهماً على متوسطي الحال، و١٢ درهماً على العامة في السنة، وهذا هو المعدل للطبقة الواحدة. ولا يعني أن كلاً منهم يدفع هذا المبلغ بالذات، بل إن الفقراء والمساكين من أهل الذمة كانوا يعفون من الجزية.

أما ضريبة الأرض فهي الخراج، وتختلف أساليب جبايتها وطبيعتها من بلد إلى آخر في صدر الإسلام، بحسب طبيعة الأرض والسقي ونوع الحاصل، إضافة إلى العرف المحلي. وكان اليهود يدفعون ضريبة الرأس الجزية، وضريبة الأرض مع رسوم أخرى غيرها للبيزنطيين وللساسانيين قبل الإسلام[٧٦]، ولكن العرب أعادوا تنظيم الضرائب وبسطوا الإدارة وأشرفوا على الجباية، مما خفف عن أهل الذمة، وأزال الكثير من المساوئ. وفي الوقت الذي تؤكد النظرية عدم جواز تسلط غير المسلمين على المسلمين، فقد تولى أهل الذمة أحياناً مسؤوليات كبيرة، ولا تعدم الإشارات عن محاباة الجباة من أهل الذمة لأبناء ذمتهم من يهود أو غيرهم على حساب المسلمين، كما حصل في خراسان بتصريح آخر أمرائها في العصر الأموي وهو نصر بن سيار[٧٧]. وكانت بعض المهن الأساسية، مثل الطب والصيرفة، يغلب فيها أهل الذمة، ومن الواضح أنهما لا يخلوان من أهمية في

---

(٧٦) انظر مثلاً: إبراهيم نصحي، **اليهود في عصري البطالة والرومان** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٨)، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ و٢٢٥ ـ ٢٢٧، و Andrew Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade* (New York; London: Shocken Books, 1971), pp. 188-190 and 192-193.

(٧٧) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ١٦٨٨ ـ ١٦٨٩.

حياة الجماعات. هذا إضافة إلى أن دور أهل الذمة، وخاصة اليهود، اكتسب أهمية متزايدة بتطور المجتمع الإسلامي. وحين ننظر إلى الحرف والمهن عامة نجد الغالب عليها أنها مختلطة، فيها المسلم وفيها غير المسلم، وهذا لا يمنع من غلبة جماعة أو أخرى في مهنة ما، ولكن ذلك نتيجة عوامل اجتماعية أو اقتصادية، ولم يكن مرسوماً بتعليمات خاصة. وحين تكوّنت الأصناف والحرف لتنظيم العمل، كانت الأصناف مفتوحة للمهنيين دون نظر إلى دين أو مذهب أو أصل، وهذا ما لم تشهده المجتمعات الأخرى إلا في العصور الحديثة(٧٨). وفي التجارة كان التعامل يجري دون حدود على غير المسلمين، بل إن التعاون في بعض الشركات كان مألوفاً بين المسلمين والذميين، حتى إن الفقهاء لم يرفضوا قيام شركات مختلطة، وإن وضعوا بعض الشروط أحياناً.

وإذا كانت الحياة العملية مفتوحة ومتلائمة بهذه الصورة، فإن الثقة لا تبدو متوفرة في جميع الفترات، ذلك أن بعض الحركات والفتن التي ظهرت في المجتمع الإسلامي كانت تنسب من قبل أنصار الوضع إلى بعض اليهود أو إلى جماعات منهم لغرض إلقاء الظلّ على هذه الحركات، ووضع اللوم خارج الجماعات الإسلامية، وهذا بحد ذاته يشير إلى الشكوك وعدم الاطمئنان.

كانت الجماعة اليهودية قديمة في بابل، من أوائل القرن السادس قبل الميلاد، ووجد العرب هذه الجماعة بوضعها الخاص زمن الساسانيين. وكان رئيسها الدنيوي رأس الجالوت، وكانت الوظيفة وراثية في عائلة تدّعي النسب إلى داود، مما أكسبها نفوذاً خاصاً بين اليهود. وتذكر الرواية اليهودية أن البستاني كان رأس الجالوت عند الفتح، وأن علاقته مع العرب كانت وديّة، وأنه أرضى الخليفة عمر بن الخطاب وخدم المسلمين، فأنعم عليه بعهد فيه وصايا بحق اليهود، ولكن يبدو أن العهد المذكور وضع في وقت تال(٧٩).

ومن جهة ثانية، كانت السلطة الدينية، التي كثيراً ما اصطدمت بسلطة وإدارة رأس الجالوت، بيد الربانيين الذين ظهروا منذ القرن الثالث للميلاد في

---

(٧٨) انظر: عبد العزيز الدوري، «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام،» **مجلة كلية الآداب** (بغداد)، السنة ١ (حزيران/يونيو ١٩٥٩)، ص ١٣، و Bernard Lewis, «The Islamic Guids,» *English Historical Review* (1937).

(٧٩) انظر: يوسف رزق الله غنيمة، **نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق** (لندن: دار الوراق، ١٩٩٧)، ص ١٠٣، و David Solomon Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad* (Letchworth: Alcuin, 1949), p. 7.

أكاديميتين مهمتين في سورا وبمبديته (فم الصلح)، لعبتا دوراً مهماً في تنشيط الحياة الدينية والفكرية بين اليهود.

وكانت الجماعة اليهودية، كما يتبين من الإشارات التلمودية، إلى حدّ كبير، ريفية تمتلك الأراضي والدور، كما تتعاطى مهناً أخرى. وهناك جماعات مدنية لها مهنها المختلفة وخاصة التجارة(٨٠).

وأبقى العرب هيكل التكوين السياسي والاجتماعي لليهود على حاله، فبقي رأس الجالوت رئيس اليهود وممثلهم، وحافظ على سلطاته الإدارية والقضائية، وبقيت المدرستان تمارسان عملهما بانتظام، ولكل منهما رئيس هو الغاؤون، ويسمى أيضاً رأس المشيئة (المثيبة)، وحافظا على سلطتهما في أمور العقيدة ووسعاها إلى كل البلاد الإسلامية، باستثناء فلسطين، ولكن، وبمرور الزمن وتطور الأوضاع الاقتصادية، حصل تطور في أوضاع يهود العراق باتجاه الحياة المدنية، وانعكس ذلك في الإشارات التلمودية(٨١).

وأجلى عمر بن الخطاب يهود نجران إلى الكوفة، كما انتقل إليها يهود الحيرة وازدهرت جماعتهم فيها، ويظهر أن بعضهم اشتغل بالصيرفة وبالتجارة في صدر الإسلام، كما ترد إشارات إلى يهود برعوا في ضرب النقود وربما بالتلاعب بها. وفي رواية: «إن أبا العباس استدان من تاجر يهودي مليون درهم»(٨٢).

ثالثاً: اليهود في العصر العباسي

ولا تتوفر المعلومات عن مجيء اليهود إلى بغداد بعد إنشائها، ولكن جماعات انتقلت إليها، وسرعان ما انتقل إليها رأس الجالوت ليكون في مركز الخلافة، وجعلها المركز الجديد ـ إدارياً وقضائياً ـ للجماعات اليهودية. ومن ناحية أخرى، فإن غاؤونَيْ سورا وبمبديته لم ينتقلا إليها بصورة نهائية إلا في مطلع القرن الرابع عشر للميلاد.

---

(٨٠) Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.*, pp. 33 ff and 112 ff.

(٨١) G. Vajda, in: *Arabica*, vol. 9 (1962), pp. 189-190.

(٨٢) انظر: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الأوائل**، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، إحياء التراث العربي؛ ٤١ ـ ٤٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ص ٢٠٦؛ لويس ماسينون، **خطط الكوفة وشرح خريطتها**، ترجمة ت. المصعبي (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٩)، وغنيمة، **نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق**، ص ١٠٣.

وبنتيجة التطور الاقتصادي الكبير للمجتمع العباسي، ظهرت في بغداد جنب الرئاستين الدينية والدنيوية قوة جديدة، هي أرستقراطية المال التي برزت في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة. ولعبت العائلات المالية القوية من الجهابذة دوراً يذكر في النواحي المالية للخلافة في فترات الأزمة. وتجدر الإشارة إلى العائلتين اليهودية، بني نطيرة وبني هارون، اللتين كانتا تتعاونان أحياناً وتتنافسان أخرى، وكان لهما أثر في شؤون الجماعات اليهودية حتى في اختيار المرشحين للرئاسات الدينية والدنيوية(٨٣).

وفي العصر العباسي الأول، كان وضع اليهود حسناً، وتركت لهم الحرية في إدارة شؤونهم، وفي عهد المأمون حصلت انشقاقات بين اليهود وتنازعوا في أمر الرئاسة ورجعوا إلى الخليفة، فحكم المأمون بينهم بقرار مفاده أن كل عشرة نفر إذا اتفقوا فلهم أن يختاروا رأساً لهم من بينهم(٨٤). ومن فحص القيود التي فرضها المتوكل يبدو أن أهل الذمة كانوا يتمتعون بكافة المزايا التي تتوفر في المجتمع، بما في ذلك حضور أولادهم الكتاتيب مع أولاد المسلمين.

ولم تستمر القيود طويلاً، فالروايات اليهودية تذكر أن اليهود عاشوا برخاء وسلام زمن المعتضد (الذي أعاد إلى الخلافة بعض كيانها)، وأنهم كانوا يرتدون السواد مثل العباسيين، وأن محاولات البعض للشغب ضدهم لم تُجد، وكان من شخصياتهم المالية نطيرة الذي كان على علاقة حسنة بالخلفاء من زمن المعتضد حتى زمن المقتدر(٨٥). وحصل توسع في استخدام الذميين في الوظائف بدرجة ملحوظة، مما أدى إلى تذمر جعل المقتدر يصدر أمراً في مطلع القرن الرابع يمنع استخدام أهل الذمة إلا في وظائف معينة كالجهبذة والطب(٨٦). ولم يكن نصيب هذا التحديد أكثر من سوابقه.

ويبدو أن دور أهل الذمة في الطب كان كبيراً، والثقة بإمكانياتهم واسعة بين

---

(٨٣) Vajda, in: *Arabica*, vol. 9 (1962), p. 190 ff; Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, pp. 8-12, and Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Social Life of Mesopotamia* (London: [n. pb.], 1968).

(٨٤) Zvi Graetz, *National History of the Jews* (Philadelphia: [n. pb.], 1898), vol. 3.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٨٤، و Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, pp. 30-31.

(٨٦) جاء في: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** = *Annales, Codd. Mss. Nunc Primun Arabice Editi*، تحقيق ت. و. ج. يوينبول (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥٥)، «أمر أن لا يستخدم أحدٌ من اليهود والنصارى إلا في الطب والجهبذة»، ج ٢، ص ١٧٤.

الناس، وهذا ينعكس في كتابات الجاحظ، أما الجهبذة وأعمال الصيرفة فقد نشط اليهود فيها.

وهذا يشير إلى التحول في وضع اليهود، فقد كانوا في القرن الأول يشتغلون بالزراعة وتربية الماشية، ولكن أكثرهم كانوا يمتهنون الحرف اليدوية، واشتغل بعضهم بالبيع. وهناك إشارات في القرن الأول إلى يهود يعملون في دور الضرب وبالتجارة، ولعل عدد هؤلاء ازداد بنشاط التجارة في العراق في أواخر العصر الأموي وبداية العصر العباسي. وفي الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة، يعدد أبو يوسف طبقات أهل الذمة، فيذكر بين الأغنياء ومتوسطي الحال الصيرفي والتاجر والطبيب. وفي الطبقة الثالثة أهل الحرف اليدوية، كالصباغ والخياط والإسكاف والخراز، وغيرهم من العمال بأيديهم، ثم الفلاحين[٨٧]. وكان بعض الفلاحين ينزحون إلى المدن ويشتغلون عمالاً وحرفيين، ويذكر الجاحظ في النصف الأول للقرن الثالث: أن أكثر يهود العراق كانوا صباغين ودباغين وحلاقين وقصابين[٨٨]، بينما كان النصارى في وضع اجتماعي أرقى، فهم صرافون وكتّاب. ويشيد الجاحظ بإخلاص اليهود في بعض المهن[٨٩].

ويتحدث المقدسي عن الوضع في بلاد الشام في القرن الرابع للهجرة، فيقول: «وأكثر الجهابذة والصباغين والصيارفة والدباغين بهذا الإقليم يهود، وأكثر الأطباء والكتبة نصارى»[٩٠]. وهنا يشير المقدسي إلى التحول الكبير الذي حصل في وضع اليهود، وإلى نشاطهم في الجهبذة والصيرفة إلى جانب التجارة. وهنا يذكر أن الفتوحات العربية أزالت الحواجز السياسية والاقتصادية التي كانت تفصل المنطقة الساسانية عن البيزنطية، مما مكّن شعوب الخلافة من حرية الحركة والتجارة بين أواسط آسيا والأندلس، وظهرت مراكز مدنية نشطة عبر هذا الامتداد، كما أن نشاط الأساطيل الإسلامية في البحر الأبيض مكّنها من السيطرة فعلياً في القرن الثالث الهجري، مما مكّن شمال أفريقيا من أن تلعب دوراً مهماً في

---

(٨٧) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٦٩.

(٨٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **ثلاث رسائل**، سعى في نشره يوشع فنكل، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢)، ص ١٧.

(٨٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٧ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥)، ج ٥، ص ٥٢.

(٩٠) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، المكتبة الجغرافية؛ ٣ (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٧)، ص ١٨٣.

المواصلات والتجارة بين الشرق والغرب. وهذا، مع حرية العمل، أفسح المجال للجماعات اليهودية لتفيد من التحول الاقتصادي في المجتمع الإسلامي الذي جعل التجارة أهم نواحي النشاط الاقتصادي، وأدى إلى ظهور طبقة متوسطة نشطة من التجار. وشارك اليهود في هذا النشاط، ومكّنهم انتشارهم في البلاد الإسلامية والتعاون بين جماعاتهم من ذلك. ثم إن تحريم الربا ومنع أية فائدة على تبادل الذهب بالذهب والفضة بالفضة إلا وزناً بوزن أدى عملياً إلى أن يكون الصاغة والصرافون والجهابذة عادة من غير المسلمين.

وقبل أن ينتهي القرن الثالث الهجري بانَ دور اليهود في التجارة والجهبذة. ولعب الجهابذة اليهود دوراً كبيراً في خلافة المقتدر، وعلى رأسهم يوسف بن فنحاس وهارون بن عمران، وهما تاجران وجهبذان. وكان الوزراء والكتّاب يتعاملون مع الجهابذة كمصرفيين لإيداع أموالهم، كما كانت الدولة تستلف أحياناً من التجار الجهابذة لسدّ حاجاتها المالية المستعجلة. وبدت بوادر ذلك أيام المعتضد، ثم أصبح الأمر مألوفاً في خلافة المقتدر. بدأ ذلك في وزارة ابن الفرات الأولى (٢٩٦ ـ ٢٩٩هـ)، ثم اتخذ شكلاً رسمياً ثابتاً في وزارة علي بن عيسى (٣٠٤ ـ ٣٠٦هـ) الذي عقد مع الجهبذين اليهوديين اتفاقاً لتسليف الدولة في أول كل شهر مبالغ نقدية لدفع رواتب الجند، يسترجعونها مع الفائدة من ضرائب الأهواز، فكون بذلك أول مصرف رسمي. وكان الاتفاق لمدة ست عشرة سنة، واستمر التعامل معهما حتى وفاتهما، ثم مع ورثتهما، وخاصة علي ابن هارون. ولم يرد الخليفة أن يصرفهما ليبقى نفوذهما مع التجار، وكان الجهابذة اليهود يقومون بمختلف الفعاليات المالية من تحويل الأموال بين البلدان، وقبول الودائع، وتسليف النقود. وهذا يشعر بالمجال الكبير أمامهم وبموقف الدولة المشجع منهم[٩١].

وكان العراق في هذه الفترة مركز النشاط الفكري لليهود، والمركز المالي والسياسي للخلافة، وإذا قرن ذلك بتماسك اليهود وصلاتهم الواسعة أمكن تقدير دور الجهابذة اليهود. فيهود العراق ومصر كانت صلاتهم وثيقة، إذ كانت ليهود العراق جالية مهمة في مصر، كما أن الأكاديميات اليهودية كانت موئل اليهود في

---

(٩١) انظر: عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، فصل «الجهبذة»، و Fischel, *Jews in the Economic and Social Life of Mesopotamia*, p. 12 ff.

كل مكان، وهي بدورها تستلم الإعانات المالية من مصر، وخاصة من اليهود العراقيين. ومن هؤلاء يعقوب بن كلّس الذي صار وكيل التجار اليهود العراقيين في الرملة، ثم في مصر، حيث تدرج في خدمة كافور الإخشيدي، وانتهى به الحال وزيراً للعزيز الفاطمي. ويبدو أن دور الجهبذين اليهوديين وأولادهما كان مهماً في تيسير أمور اليهود ومعاملاتهم مع الدولة، كما يبدو من رسالة سعيد الفيومي (الغاؤون) إلى اليهود في القاهرة(٩٢).

قلّد اليهودُ العربَ في التجارة ونشطوا فيها حتى صارت لهم في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي حركة تجارية عالمية واسعة. ولم يسبق لليهود مثل هذا النشاط التجاري الذي أسهم فيه حتى من كانت إمكانياته متواضعة، وكوّنوا شركات تتاجر بين أقطار عدة. ورافق هذا النشاط حركة واسعة لليهود بين البلاد الإسلامية، ولما اضطرب وضع الخلافة في بغداد وتسلّط الجند، انتقل مركز النشاط من المشرق إلى مصر والمغرب، وكذا فعل اليهود.

وتدل وثائق الجنيزة (Geniza) من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، على سعة شبكة التجار اليهود، وعلى الدور الواسع ليهود مصر والمغرب فيها، كما أن هذه الوثائق ـ وجلها مراسلات تجار ـ تعطي صورة رخاء واسع لليهود في البلاد الإسلامية، ويلاحظ فيها أن اليهود كانوا ظاهرين في تجارة الهند العظيمة في التوابل والبخور والنباتات الطبية، وفي تجارة النسيج والمعادن. كما كانوا نشطين في الصياغة. وكان للتجار وكلاء في المدن المهمة يمثلونهم أمام السلطات ويرعون مصالحهم، وإليهم يرسل التجار بضائعهم، وكانوا حلقة وصل بين التجار يخبرونهم عن الأسعار وقد يتولون شراء البضائع لهم(٩٣).

وكان اليهود وبقية أهل الذمة في العراق يعالجون أيام المقتدر في المستشفيات الرسمية مع المسلمين دون أجر، ولما قرر علي بن عيسى الوزير أن يرسل بعثة طبية إلى قرى السواد سنة ٣١٤هـ لمعالجة المرضى حيث لا يتوفر الأطباء، ووصلت البعثة إلى سورا ونهر الملك، وأكثر أهلهما يهود، كتب سنان بن ثابت رئيس أطباء الحضرة إلى الوزير يرجو توجيهه وذكر في رسالته «إن الرسم في بيمارستان

---

(٩٢) Fischel, Ibid., p. 33, and Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, pp. 33-38.

(٩٣) انظر دراسة موسعة عن وثائق الجنيزة في: S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1967).

الحضرة قد جرى للمِلِّ والذمّي»، فأجاب الوزير بأن العلاج يشمل المسلمين وأهل الذمة وإن تكن للأولين الأسبقية[٩٤].

وكانت في العراق عدة جماعات لليهود، في البصرة وحلوان والنهروان ونصيبين، إضافة إلى بغداد التي كانت المركز الرئيس لهم، ولهم فيها محلة خاصة تدعى درب اليهود[٩٥]. كما كانت لهم جماعات في مدن أخرى مثل سورا ـ بجوار الحلة ـ ونهر الملك.

ويبدو أن التطورات الفكرية والثقافية العامة في المجتمع الإسلامي كان لها أثر في اليهود، إذ أثّرت حماسة العرب للغتهم وشعرهم واعتزازهم بهما في اليهود، وإذا كان بعض يهود الحجاز عرفوا العربية وتذوّقوها ونظموا فيها، فإنها الآن سادت بينهم خلال الفترة بين القرنين الأول والثالث الهجري، كما أنها أثّرت في نظرتهم إلى العبرية، وأدت إلى تجديد فيها. وقد اتخذ اليهود العربية، وقد صارت لغة الثقافة، ولها مصطلحاتها وأساليبها، وكان اتخاذهم لها يعني اتخاذهم لطرق التفكير العربية، وتأثرهم بالمفاهيم الإسلامية والأشكال الأدبية. ولم يقتصر أخذهم للعربية على الفعاليات الأدبية، للأغراض العلمية والدنيوية، بل لشرح التوراة والرسائل الدينية والفلسفية.

كما أثرت حماسة العرب للغتهم واهتمامهم بمفرداتها وبالنحو والصرف في اليهود، وأدى بهم ذلك إلى الاعتناء بلغتهم ودراسة النصوص، وإلى التفاتهم إلى وضع معاجم للعبرية. وهكذا درست مفردات العبرية وضبطت، وصارت العبرية بتأثير العربية، وسيلة منظمة للتعبير. وبإيجاز، فإن اليهود اتجهوا إلى دراسة لغتهم، وإلى الوضع النحو لها، وإلى عمل المعاجم العبرية بتأثير العرب، كما إنهم اهتموا الآن بالتنقيط وبتيسير قراءة التوراة للمتعلمين[٩٦].

وكان للشعر العربي أكبر الأثر في الشعر العبري وتطوره. فقد ظهر شعر

---

(٩٤) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، تحقيق يوليوس ليبرت (ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ١٩٤ ـ ١٩٥، وأبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ٢ ج في ١ (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٨٨٢)، ج ١، ص ٢٢١.

(٩٥) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ٤، ص ٤٥.

(٩٦) Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, pp. 131-137, and Graetz, *National History of the Jews*.

عبري دنيوي، وتأثرت الأشكال والموضوعات في الشعر العبري بالنماذج العربية، كما أن اليهود اكتسبوا الأوزان والقافية من الشعر العربي، كما كان للبيان العربي أثره، فقد اقتبس اليهود الاستعارات والتشبيهات والبديع من العرب. وأبرز ما تبدو هذه الآثار في الشعر الديني، وهو قوي الأثر في النفوس. وخير من يمثل هذا أساطين الشعر العبري في الأندلس ابن جبرول، وموسى بن عزرا، ويهودا اللاوي (هاليفي)، الذين وصلوا إلى الأوج في قوة التعبير الشعري الديني، وبصورة عامة اتخذ اليهود موضوعات الشعر العربي في نظمهم بالعبرية(٩٧). هذا، وكان لليهود شعر كثير بالعربية من نظم اليهود في يثرب وما جاورها قبل الإسلام، ومن نظمهم في الفترة الإسلامية في الشام وغيرها. وقد جمع منها السكّري مجموعة وعمل ثعلب مجموعة أوسع للموفق وبطلب منه(٩٨).

ويبدو أن جو النقاش الديني وحماسة المسلمين للقرآن جعل اليهود يرجعون إلى نصوص التوراة بعد أن كان الرجوع عادة إلى التلمود والتفاسير. ولعل لهذا صلة بالاتجاه الذي بدأ يظهر، بالتشديد على التوراة وعدم الالتفات إلى التلمود. كما يبدو أن جو النبوءات والالتفات إلى الملاحم في أواخر القرن الأول الهجري وجد صدى بينهم.

قام سيرين في مطلع القرن الثاني للهجرة، ووعد اليهود أن يُملّكهم الأرض المقدسة، ونادى بالخلاص من أوامر التلمود، وامتد صدى حركته إلى الأندلس، وفشل، وظهر يهودي آخر اسمه عبادية، ويعرف بأبي عيسى الأصفهاني، وادعى أنه البشير بالمسيح لشعبه في أواخر العصر الأموي، وقال: إن عيسى ومحمداً نبيّان صادقان، وأن على اليهود دراسة كتبهم المقدسة. وجمع جيشاً لتحرير اليهود، إلا أنّه قتل في المعركة، ولكن حركة هذين المبشّرين لم تترك أثراً. وقامت عدة فرق بعدهما، لكنها كانت قصيرة العمر، ولكن حركة القرائين في القرن الثاني للهجرة لعبت دوراً كبيراً، فقد وقفت ضد الربانيين أنصار القانون الشفوي، وسعت إلى جعل اليهودية تعتمد كلياً على القانون المكتوب (التوراة)، ومؤسسها عنان بن داود من أسرة رأس الجالوت، وكان ضليعاً في التلمود، ويرى أن بعض قراراته ليست لها قوة دينية، وكان ينتظر أن يتولى رئاسة الجالوت بعد وفاة عمه، ولكن أساتذة الإكاديميتين التلموديتين البابليتين لم يرضوا عن آرائه واختاروا أخاه

(٩٧) Goitein, Ibid., p. 157 ff, and Graetz, Ibid., vol. 3, pp. 115-116.

(٩٨) الطيالسي، **المكاثرة عند المذاكرة**، ص ٥٠ ـ ٥١.

الأصغر بدله. ووقف عنان ضد الغاؤونية، ووجّه نقداً إلى التلمود، وكان حريصاً على العودة إلى التوراة في تنظيم الحياة الدينية، ووبّخ التلموديين بأنهم أفسدوا اليهودية، واتهمهم بإضافة أشياء كثيرة إلى التوراة، بل وبإهمال الكثير من أوامرها. وقد اعترف بمحمد (ﷺ) نبياً للعرب، ولكنه أكد أن التوراة باقية عبر العصور، ووجدت آراؤه قبولاً في بعض الأوساط.

قاوم أنصار عنان، وسجن هو نتيجة مؤامرات خصومه، ثم أطلق سراحه من قبل المنصور وسمح له بالهجرة. ونتيجة اضطهاد الربانيين، هاجرت جماعة منهم إلى فلسطين. ويسمّي العرب الفرقة بالعنانية نسبة إلى مؤسسها، ولاحظوا أنهم يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد وفي الأطعمة، واتخذوا حرية أوسع في تفسير القانون. وربما كان ذلك سبب انتشار حركتهم بين اليهود في أرجاء منطقة البحر الأبيض المتوسط بما في ذلك شمال أفريقيا والأندلس. وصارت القدس مركز الرئاسة (نسيئيم) أو بيت عنان، والعلماء القرائين. وبلغت الحركة أوجها في القرنين الثالث إلى الخامس للهجرة. ولكن الغزو الصليبي أزال ذلك المركز، بينما أدى نشاط سعديا الفيومي المستمر ضدهم في العراق إلى تقليل نفوذهم هناك. ومع بقاء جماعات مهمة منهم في العراق والشام ومصر والأندلس، إلا أنهم لم يعودوا خطراً على الربانيين[٩٩].

وكان للحركة العلمية التي بدأت في العصر العباسي الأول أثرها الواضح في اليهود، بل إن العلم اليوناني وأساليب الفكر اليوناني وجدت طريقها إلى اليهود بالدرجة الأولى عن طريق الأدب العربي الإسلامي، ففي القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر للميلاد دخل العلم اليوناني كتابات اليهود في الطب والرياضيات والفلك والفلسفة لأول مرة.

وبدأ هذا التأثير منذ نشاط المعتزلة، واتخاذهم الكلام وتأكيدهم العقل، ونفي الصفات وتأكيد العدل والتوحيد. وقد انتقل أثر ذلك إلى اليهود، فاتخذ القراؤون في البدء اتجاهاً اعتزالياً، بينما وقف الربانيون في الاتجاه المقابل، ولكن التأثير سرعان ما شمل هؤلاء، كما تمثل بصورة جلية في نشاط سعديا (سعيد بن

---

(٩٩) غنيمة، **نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق**، ص ١٠٤ ـ ١٠٥، وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ٥ ج (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ/[١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م])، ج ٢، ص ٥٤ ـ ٥٦، و John Mann, *History of the Jews in Egypt* (London: Oxford University Press, 1920), pp. 22 and 59 ff.

يوسف الفيومي ٨٨٢ ـ ٩٤٢م) الذي كان أول من وضع فلسفة دينية يهودية متكاملة، علماً بأنه استعار أسلوبه في تناول الموضوع وخطوطه الفلسفية من المعتزلة، وكان هدفه الدفاع عن التراث اليهودي أمام كل الهجمات. وتظهر وجهته في كتابه **كتاب الأمانات والاعتقادات**، وفيه تتبيّن معرفته بالكلام لدى المعتزلة. ومحور تفكيره هو نظريته في العلاقة بين العقل والوحي، إذ يرى أن محتوى الوحي يتضمن محتوى العقل ولا تناقض بين الاثنين: فالوحي يأتي بالحقيقة، ولكن ذلك لا يكفي وتجب معرفة الحقيقة عن طريق التفكير، وهو يتابع المعتزلة حين يؤكد أن صفات الله مطابقة لذاته. وقد ترجم سعديا التوراة إلى العربية، وكتب شروحاً عليها بالعربية أيضاً. فهو فقيه وفيلسوف في آن[١٠٠].

وكان لموسى بن ميمون، مؤلّف **دلالات الحائرين**، دور مهم في تطوير الفكر العربي مدة طويلة ونقله إلى اليهود[١٠١]. ويتمثل في كتابه بشكل لا سابق له المزج بين الروح العلمية اليونانية وروح اليهودية الربانية. وكان يهدف إلى حلّ التناقض بين الفلسفة والدين. فالحكمة اليونانية والدين اليهودي ليسا متعارضين في رأيه، بل هما في الجوهر متطابقان[١٠٢]. وكان إسحاق الإسرائيلي الذي برز كطبيب في القيروان أول فيلسوف أفلاطوني حديث في اليهودية. وهو يحاول في **كتاب التعريفات وكتاب العناصر** المزج بين اليهودية والفلسفة اليونانية، وخاصة الأفلاطونية الحديثة. كما أدخل بعض المبادىء من المدرسة الأرسطوطاليسية. وذهب تلميذه دنش بن تميم أبعد منه في المزج بين العلم والفلسفة اليونانية العربية والمعلومات الموروثة لليهودية[١٠٣].

بعد هذا يمكن الحديث عن مراكز التكوين الديني التي عملت على شدّ اليهود في إطار مترابط. وكانت هذه المراكز بالدرجة الأولى في العراق، في سورا وبمبديته، وكانت المهمة الأولى لأكاديميتي سورا وبمبديته تعليم القانون، وقامتا بدور فعال وأساسي، كما كان لهما دور كبير في نمو الحلقة (الهلخة) أو القانون العرفي، وتثبيتها، وتقاطر إليهما الطلبة للدراسة من البلاد الإسلامية وخارجها (كبيزنطة وإيطاليا).

---

(١٠٠) Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen-Age*, études de philosophie médiévale; 35 (Paris: J. Vrin, 1947), p. 47 ff. and Graetz, *National History of the Jews*, vol. 3, pp. 149 ff and 196-199.

(١٠١) Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, pp. 135 and 146-147.

(١٠٢) Vajda, in: *Arabica*, vol. 9 (1962), pp. 66 ff.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

ولم تقتصر الأكاديميات على التعليم المباشر، بل إن التعليم والتوجيه بالأجوبة عن الأسئلة التي كانت توجّه إلى الغاؤونية أبعد أهمية، فهناك أسئلة عملية كثيرة، إضافة إلى أسئلة نظرية تتعلق بتفسير بعض فقرات من التوراة، أو لفظ تلمودي، أو استعمال بعض أدوات فلكية، أو مشكلة نظرية تتصل بالعقيدة.

وكان للغاؤونية ولرأس الجالوت السلطة لتعيين الديانيم (القضاة) في المناطق المختلفة، وللإشراف على إدارة القضاء. ولكل من الأكاديميتين محكمة عليا (بيت دين غادول) يرأسها «راب» يتولى نيابة الغاؤون وقد يخلفه بعد وفاته. وباستطاعة المتنازعين من أقطار أخرى بالاتفاق أن يأتوا بقضاياهم إلى الغاؤونية طلباً للرأي. وكان للغاؤونية، بواسطة «الأجوبة» (Responsa) نفوذ كبير على تنظيم المحاكم، وعلى أساليب القضاء ووحدته[١٠٤].

وبقيت اليهودية تبشيرية في هذه الفترة، وكان من أثر ذلك تحول الخزر إلى اليهودية، ولعل البداية تتصل باضطهاد ليو (Leo) الأيسوري اليهود في بيزنطة وفرضه عليهم سنة ٧٣٣م التنصّر تحت طائلة العقاب، فهاجر كثير منهم إلى القرم، وإلى جهات أخرى للبحر الأسود، ومن القرم انتشروا إلى بلاد الخزر على مصبّ الفولغا وشمالي غرب بحر قزوين، وكان لهؤلاء صلة بتهوّد الخزر[١٠٥].

وكانت مملكة الخزر على الفولغا، وعاصمتهم أتل (Atil) عند مصبّ النهر في بحر قزوين. ويذكر أنهم تعرّفوا على الديانات الثلاث بطريق التجارة والصلات الأخرى، وكان بينهم في عاصمتهم أطباء وتجار ومهنيون من أتباع هذه الديانات. وتنسب المبادرة إلى ملكهم بولان (Bulan) بأنه رفض الوثنية ومال إلى اليهودية لأسباب سياسية، لأنها لا تمثل قوة سياسية أو دولة. فتهوّد هو وبلاطه، وبدأت اليهودية تنتشر بالتدريج. ودعا خلفه علماء اليهود إلى بلاده، وأنشأ الكُنُس والمدارس، وأمر بتعليم التوراة والتلمود[١٠٦].

ويشير المسعودي والدمشقي إلى اضطهاد البيزنطيين لليهود، ومجيئهم إلى بلاد الخزر، وإلى تأثيرهم، وتهوّد ملك الخزر زمن الرشيد، أي قبل ٨٠٩م. ويشير

---

(١٠٤) *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, p. 136.

(١٠٥) Cahen, in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., pp. 121-124 and 130.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

البكري إلى عدم رضا ملك الخزر عن الوثنية ودعوته المسيحيين واليهود إلى المنافسة، فنجح اليهود. ويذكر أنه دعا مسلماً، ولكنه سمّ قبل أن يصل[١٠٧]. ويذكر الاصطخري أن الخزر يهود ومسلمون ومسيحيون، وأن اليهود أصغر مجموعة ولو أن الملك وحاشيته يهود[١٠٨].

ويميل دنلوب (Dunlop)، بعد دراسة الروايات، إلى أن البداية كانت حوالى ٧٤٠م، وإن تعذّر الإثبات[١٠٩]. ويرى أنه وفي وقت ما قبل ١١٢هـ/ ٧٣٠م وقع رؤساء الخزر تحت تأثير اليهودية، وأنه في تلك السنة هاجم الخزر أردبيل وغلبوا المسلمين بقيادة الجراح بن عبد الله الحكمي الذي قتل في المعركة. ثم انعكس الحال في سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م حين انتصر مروان بن محمد وفرض الإسلام على خاقان الخزر. وبعد هذا بقليل انسحبت الجيوش الإسلامية وعاد الخاقان إلى اليهودية، ربما بعد نقاش مع بعض ممثلي الأديان، وأنه بعد جيلين (حوالى ٨٠٠م) قبل حفيد الخاقان اليهودية الربانية[١١٠].

ثم ظهر خطر جديد على الخزر من القرن الثالث هـ/ التاسع م بظهور الروس الذين احتلوا بعض أراضي الخزر الغربية، بما فيها كييف حوالى ٨٧٨م. وتكرّرت غارات الروس، وسمح لهم الخزر بالمرور في الفولغا ومهاجمة سواحل بحر قزوين، ولكنهم عادوا وسدّوا الطريق أمامهم حوالى ٩٦٠م، ثم وقع الهجوم الأكبر للروس سنة ٩٦٥م ودمروا بلغاريا وغزاريا. وطلب الخزر مساعدة الخوارزميين، فلم يوافقوا إلا أن يعلن الخزر إسلامهم، فأسلموا عدا الملك. وكان الخزر قد شرّدوا إلى جزيرة سياه كوه وبعض جزر بحر قزوين، ويبدو أن بعضهم ذهب إلى جهة القرم، ولم تنته خزاريا كلياً لوجود إشارات إليهم في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. وكانت النهاية في الغزو المغولي الذي أزال أثرهم. ويستطرد دنلوب (Dunlop) إلى الرأي الشائع بأن يهود شرق أوروبا هم

---

(١٠٧) شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري الدمشقي، **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**، تحقيق أ. مهران (ليدن: هرازوفتش، [١٩٢٣])، ص ٢٦٣؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي، ٩ ج (باريس: [د. ن.]، ١٨٤١ ـ ١٨٧٧)، ج ٢، ص ٨ ـ ٩؛ البكري، **معجم ما استعجم**، ص ٤٤، و P. M. Dunlop, *History of the Jewish Kha'ars* (New York: Sehokon Books, 1967), p. 89 att.

(١٠٨) أبو إسحق إبراهيم بن محمد الإصطخري، **المسالك والممالك**، تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني؛ مراجعة محمد شفيق غربال (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١)، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(١٠٩) Dunlop, Ibid., p. 115.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠، و Graetz, *National History of the Jews*, p. 135.

أحفاد هؤلاء الخزر، ويبيّن أنه رأي يصعب إثباته من ناحية عددية ومكانية[١١١].

وكان حال اليهود زمن السلاجقة في العراق وإيران حسناً على العموم، وتمتعوا بقدر كبير من الحرية والرخاء. وصار لبعضهم نفوذ كبير أثار بعض المسؤولين، فمثلاً كان ابن علان ـ اليهودي ـ ضامن البصرة، ومقرباً من نظام الملك. وحين توفيت زوجته سار كل أهل البصرة في جنازتها إلا القاضي، وكان كبير الثراء حتى أخذ السلطان منه ١٠٠,٠٠٠ دينار[١١٢]. وبلغ ابن غزال، الطبيب اليهودي السامري، مرتبة الوزارة عند السلطان ملكشاه، ووجد عنده بعد قتله ثلاثة ملايين دينار، وخلف مكتبة عامرة بـ ١٠,٠٠٠ من الكتب القيّمة النادرة، وترك من التحف ما لا مثيل له إلا عند الخلفاء[١١٣]. وكان أبو سعد بن سمحا، وكيل السلطان ملكشاه، ونظام الملك في بغداد، ولما تعرّض لإهانة أحد الباعة ولم يحاسبه الديوان، ذهب مع مساعد الشحنة إلى العسكر يشكوان الوزير أبا شجاع، فكان لذلك أثره في خروج توقيع الخليفة سنة ٤٨٤هـ بإلزام أهل الذمة بالغيار والتشديد عليهم، فأسلم بعض الكتّاب. ولكن السلطان ونظام الملك دفعا الخليفة إلى عزل الوزير[١١٤]. ويبدو أن الاعتماد على أهل الذمة بلغ درجة جعلت نظام الملك يتساءل عن الحال، إذ كتب ٤٨٤هـ يقول: «ما عهد إلى يهودي أو نصراني أو مجوسي أو قرمطي بمنصب مهم، أو حلّ محل تركي، إلا كان الإهمال أبرز صفاته، إذ لا احترام عند هؤلاء الناس للدين ولا حب للدولة، ولا رحمة للرعية، بل سرعان ما يصبحون موفوري الثراء، والمؤلف يخشى العواقب ولا يدري ما تؤول إليه الأمور»[١١٥].

واستمر استخدام أهل الذمة، بمن فيهم اليهود، واسعاً في القرن السادس الهجري، مما ولّد بعض التذمر، فلما ولي مجد الدين بن المطلب الوزارة في بغداد سنة ٥٠١هـ تعهد بـ: «أن لا يستعمل أحداً من أهل الذمة». ومع ذلك،

---

(١١١) Dunlop, Ibid., pp. 261-263.

(١١٢) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١١، ص ١١٢.

(١١٣) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد مصطفى زيادة، ٦ ج في ١٠ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤ ـ ١٩٤٢)، ج ١، ص ٣٧٨.

(١١٤) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٨٦ ـ ١٨٧، **تاريخ دولة آل سلجوق**، إختصار الفتح علي بن محمد البنداري الأصفهاني (القاهرة: مطبعة الموسوعات، ١٩٠٠)، ص ٧٢.

(١١٥) قوام الدين أبو علي الحسن بن علي نظام الملك، **سياست نامة أو سير الملوك**، ط. شيفر، ص ١٣٩، وتريتون، **أهل الذمة في الإسلام**، ص ٢٥.

لم يلتزم بعهده[١١٦]. ولقي اليهود رعاية من السلطان مسعود بن ملكشاه الذي فرض سلطته على بغداد ـ خاصة بعد ٥٢٧هـ، كما وجدوا الحماية والرعاية من عماد الدين زنكي في الموصل وقت أصدر فيه الأمر لهم بلبس الغيار وعدم استعمال السروج، لأسباب استراتيجية، كما يبدو، وهو أمر سرعان ما أهمل بعد مغادرته الموصل[١١٧].

ويبدو أن تنفّذ الذميين كان يولّد رد فعل لدى العامة، وهذا يوضح إصدار السلطان محمد السلجوقي أمراً يلزم أهل الذمة بلبس الغيار سنة ٥١٥هـ، وبعد مفاوضات ألغي الأمر[١١٨]. وقد يحصل احتكاك في مثل هذه الظروف، كما حصل سنة ٥٧٣هـ، حين وقعت فتنة في بغداد بين المسلمين واليهود، وقد بدأت نتيجة وجود كنيس بجوار مسجد في المدائن، فتذمّر اليهود قائلين: اذيتمونا بكثرة الأذان! ولما لم يكترث المؤذن حصلت فتنة استظهر فيها اليهود، وجاء المسلمون بغداد يشكونهم، ولكن ابن البيطار صاحب المخزن لم يكترث وأمر بحبسهم، فلما أخرجوا شكوا واستغاثوا الناس قبل صلاة الجمعة، فردعهم الجند، وعندئذ هاجت العامة ووقعت فتنة[١١٩].

وإذا كانت المصادر العربية لا تشير إلى أهل الذمة إلا عند حصول مشكل أو صدور قرار خاص، فإننا نجد في رحلة بنيامين التطيلي (Benjamin of Tudela) (٥٦١ ـ ٥٦٩هـ/ ١١٦٥ ـ ١١٧٣م) تفاصيل عن واقع الجماعات اليهودية تشعر بأن وضعهم كان مزدهراً.

يتحدث بنيامين عن أعداد اليهود وأماكنهم، فيذكر أن الخليفة المستنجد بالله كان حسن المعاملة لليهود، وإن «في حاشيته عدد منهم»، ويقيم منهم في بغداد ـ بحسب قوله ـ ٤٠,٠٠٠ يهودي. «وهم يعيشون بأمان وعزّ ورفاهية، ولهم في بغداد عشر مدارس مهمة». ورؤساء المدارس العشرة ينظرون منفردين «في مصالح أبناء طائفتهم ويقضون بين الناس طوال أيام الأسبوع كل في مدرسته»، خلا نهار الاثنين حيث يجتمعون في مجلس رأس المثيبة للنظر في شؤون الناس مجتمعين[١٢٠].

---

(١١٦) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٠، ص ٤٥٤، وتريتون، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١١٧) تريتون، المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(١١٨) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٩٥.

(١١٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨٣.

(١٢٠) بنيامين بن يونس التطيلي، **رحلة بنيامين**، ترجمه عن الأصل العبري وعلق حواشيها وكتب ملحقاتها عزرا حداد؛ مصدرة بمقدمة العباس العزاوي (بغداد: المطبعة الشرقية، ١٩٤٥)، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

وكان رأس المثيبة هو الرئيس الديني، بينما كان الرئيس السياسي هو رأس الجالوت، ويتم تعيينه بعهد من الخليفة، وإن كان المنصب وراثياً، وله منزلة كبيرة، فيسميه المسلمون «سيدنا ابن داود». ويقول بنيامين (Benjamin): «وتقضي التقاليد المرعية بين اليهود والمسلمين وسائر أبناء الرعية بالنهوض أمام رأس الجالوت وتحيته عند مروره بهم، ومن خالف عوقب بضربه مئة جلدة». وحين يخرج رأس الجالوت لمقابلة الخليفة «يسير معه الفرسان من اليهود والمسلمين، ويتقدم الموكب مناد ينادي بالناس: اعملوا الطريق لسيدنا ابن داود». ويصف الاحتفال المهيب بتنصيب رأس الجالوت وموكبه الفخم، ويشير إلى أملاكه الواسعة وثروته، ويبيّن أن نفوذه يسري على جميع طوائف اليهود في العراق وخراسان واليمن وأرمينية والخزر وآذربيجان، وفي البلاد الشرقية خارج دار الإسلام مثل جورجيا والهند والتبت، ولا يعيّن الربيون والحزانون (خطباء) إلا بمعرفته[١٢١].

ويفهم من بنيامين أن الجماعات الكبيرة في ما بين النهرين بعد بغداد هي في البصرة وواسط والحلة وعكبرا، وفي كل منها ١٠,٠٠٠، وفي حربى ١٥,٠٠٠، والكوفة ٧٠٠٠، والعمادية نحو ٢٥,٠٠٠[١٢٢]. وهو يشيد بكثرة العلماء وذوي اليسار في بغداد، وبكثرة كنسها التي تبلغ ٢٨ كنيساً، بينها كنيس رأس الجالوت الفخم[١٢٣].

ويشير بنيامين إلى جماعات أخرى لليهود، كالأهواز (٧٠٠٠)، وفيها يقيمون في الجانب المعمور من المدينة حيث الأسواق والمتاجر وبيوت الموسرين، وسمرقند حيث توجد جالية كبيرة (٥٠,٠٠٠) في زعمه، وبينهم كثير من العلماء والموسرين، وأصبهان وشيراز وخيوة حيث تجارتهم واسعة[١٢٤]. وعلى العموم، فإنه يعطي صورة واضحة عن حرية اليهود ورخائهم وعلاقاتهم الحسنة مع المسلمين[١٢٥].

وقد استمر وضع اليهود حسناً إلى آخر الدولة العباسية. رفع أبو عبد الله بن فضلان سنة ٦٣٧هـ رسالة إلى الخليفة الناصر يقترح إعادة النظر في الجزية على أهل الذمة بحسب إمكانياتهم المالية، فأهملها الخليفة، وهو يعطي فيها صورة عن

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣١، ١٤١، ١٤٩ ـ ١٥٠ و١٥٩.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ و١٤٨.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ و١٥٩ ـ ١٦٠.
(١٢٥) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٥٠.

وضع أهل الذمة ومهنهم، وفيها تبدو حريتهم في العمل ورخاؤهم، وتنوع أعمالهم «وهم ضروب وأقسام منهم من هو في خدمة الديوان وله المعيشة السنية... هذا مع ما لهم من الحرمة الزائدة والجاه القاطع». ثم يذكر أن «منهم أصحاب المكاسب الجليلة». ومنهم «أرباب المعايش مع العطارين والمخلطين والكسارين أصحاب المكاسب الظاهرة والارتفاقات الكثيرة». كما كان بينهم «أصحاب الحرف والصناعات من الصاغة وغيرهم..»، وكان منهم الجهابذة والصيارفة، ويبيّن أنه «ليس لهم ـ أهل الذمة ـ في بلد من الحرمة والجاه والمكانة ما لهم في مدينة السلام»(١٢٦).

وهذا التنوّع في الحرف يشعر بأن الأصناف والحرف كانت مفتوحة للمسلمين ولأهل الذمة، ووجد الكل في الرابطة المهنية صلة. وقد يكون أهل الذمة ـ ومنهم اليهود ـ أكثرية في بعض المهن، ولكن الأصناف بقيت مفتوحة. ويبدو أثر الرابطة المهنية من بعض الإشارات، ففي سنة ٤٨٨هـ تدخل المحتسب في بغداد لمنع بعض الأصناف، كالبزازين، من فتح حوانيتهم يوم الجمعة وغلقها يوم السبت، وقال: «هذه مشاركة لليهود في حفظ سبتهم»(١٢٧).

ويورد ابن الفوطي خبراً يشعر بعلاقاتهم الطيبة بالمسلمين، وبمدى حريتهم في الوقت نفسه؛ ففي غرق بغداد ٦٥٤هـ، عمل اليهود «سكراً لحماية محلات سكنهم، وساعدهم المسلمون على عمله، وكان ذلك ضاراً بمساكن بعض المسلمين فتنازعوا معهم، وجرت بينهم خصومات وشهروا ـ أي اليهود ـ السلاح ونادوا «يا آل خيبر» فتدخل [آمر] الشحنة وأدّب المخالفين»(١٢٨).

وكان تعيين رأس مثيبة اليهود في هذه الفترة بقرار من الخلافة، يتلوه قاضي القضاة، وقد وصلتنا نماذج تبيّن مهمته، ففي ٦٤٤هـ نصب دانيال بن شمعون بن أبي الربيع رأس مثيبة، وجاء في القرار «رتبتك زعيماً على أهل ملتك من أهل

(١٢٦) انظر: كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**، وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ/[١٩٣٢م؟])، ص ٦٤ ـ ٧٠، و**المشرق**، السنة ١٨ (١٩٢٠)، ص ٢٩٦ وما بعدها.

(١٢٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨ هـ/[١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ م؟])، ج ٩، ص ١١، وآدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ ـ ١٩٤١)، ج ١، ص ٦٥ وما بعدها.

(١٢٨) انظر: ابن الفوطي، المصدر نفسه، ص ٣١٨.

دينك. . لتأخذهم بحدود دينهم وتأمرهم بما أمروا به في شريعتهم وتنهاهم عمّا نهوا عنه في شريعتهم، وتفصل بينهم في وقائعهم وخصوماتهم بموجب شريعتهم». وهو بيان صريح بأن مهمته النظر في أمور أهل ملته بحسب الشريعة اليهودية[١٢٩].

لننظر الآن غرباً، ففي فلسطين كانت توجد أكاديمية لها رئيس (غاؤون). وصارت مرجعاً فكرياً لليهود في الشام وإلى حدّ ما مصر. ولما تحرّج وضع القرائين في العراق انتقل الكثيرون إلى فلسطين حيث سلطة رأس الجالوت أقل. وزادت أهميتهم وصارت القدس مركزاً للقرائين. وربما كان ذلك سبب نقل الأكاديمية إلى الرملة، وتفوق القراؤون في النصف الثاني للقرن الثالث الهجري على الربانيين، ولعلهم وجدوا تأييداً من الطولونيين أثناء خلافهم مع العباسيين.

وكان يهود فلسطين على صلة وثيقة بيهود مصر منذ أيام ابن طولون. وكانوا يستعينون بهم، فهم أكثر وأغنى، ويرجعون إليهم في مشاكلهم. وبمجيء الفاطميين إلى مصر زاد وضع اليهود تحسناً، إذ كانت سياسة الفاطميين أكثر انفتاحاً على الذميين، وأفسحوا المجال لكثيرين منهم في الوظائف، وكان كبار موظفي الإدارة المالية ونوابهم في الغالب من أهل الذمة[١٣٠].

وأول ما يستدعي الانتباه دور اليهودي البغدادي يعقوب بن كلس، وهو بغدادي الأصل، جاء إلى الشام، وصار وكيلاً للتجار في الرملة، ولما عجز عن أداء أموالهم هرب إلى مصر سنة ٣٣١هـ، واشتغل بالتجارة، وصارت له صلات بكافور الإخشيدي، وكسب ثقته، ودخل في خدمته، وتدرّج حتى عيّنه في ديوانه الخاص. وارتفع شأنه بعد أن أسلم ـ نتيجة طموحه ـ سنة ٣٥٦هـ، وصار إليه الإشراف على الدواوين، وبعد وفاة كافور لقي عنتاً لعداء الوزير جعفر بن الفرات، أو نتيجة مطالبات ديوانية، فخرج إلى أفريقيا سنة ٣٥٧هـ، وهناك انضم إلى خدمة المعزّ الفاطمي بواسطة يهود كانوا معه، ولعله عرّفه بشؤون مصر، وبعد أن فتحت البلاد جاء مع المعزّ إلى القاهرة، وعيّنه سنة ٣٦٣هـ أحد اثنين يتوليان الخراج وجميع وجوه الأموال، وقد اتخذ إجراءات ركّزت الدينار المعزّي وخدمت الخزينة.

وفي عهد العزيز بلغ نفوذ أهل الذمة ذروته. فعيّن ابن كلس أول وزير فاطمي سنة ٣٦٧هـ. ونظم الإدارة وبقي ـ باستثناء نكسة عابرة سنة ٣٣٧هـ ـ في

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨ و٢٤٨.

(١٣٠) Fischel, *Jews in the Economic and Social Life of Mesopotamia*, p. 68.

الوزارة إلى وفاته سنة ٣٨٠هـ. وكانت نظرته ودّية إلى اليهود، وكان له نائب في عمله وضياعه هو ابن أبي العود اليهودي، وكان يكتب إليه بأخبار البلد(١٣١). ثم اتخذ منشا اليهودي مشرفاً على أملاكه، وكاتب الجيش في الشام، وهو مركز مهم، ثم عين العزيز عيسى بن نسطورس وزيراً، كما عيّن منشا اليهودي والياً على الشام، فأظهر كل منهما محاباة لبني ملته في تخفيف الضرائب وعيّنوهم في مناصب الدولة، مما أثار السخط وأدّى إلى عزلهما. وتشيد الرواية اليهودية بمنشا بن إبراهيم الكاتب وتمجّد أيامه وفضله على اليهود، ويبدو أن أثر الذميين في السياسة الداخلية كان ملحوظاً. فيذكر أن الإدارة كادت تتوقف حين صرف العزيز يعقوب بن كلّس سنة ٣٧٣هـ، مما جعل الخليفة يعيد تعيينه(١٣٢). وحصل مثل ذلك مع عيسى بن نسطورس سنة ٣٨٥هـ، وربما كان ذلك بتأثير الموظفين الذميّين، وكان لبعض هؤلاء ثرواتهم ومجالسهم، وازدهرت مؤسساتهم ومدارسهم حتى ساهمت الدولة في النفقة عليها(١٣٣).

ويبدو أن تنفذهم الزائد ولّد تذمراً قوياً بين المسلمين، ففي فترة ابن نسطورس وابن منشا كتب بعضهم قصة ووضعها بيد دمية من قراطيس في طريق العزيز وفيها: «بالذي أعزّ اليهود بمنشا والنصارى بعيسى بن نسطورس وأذلّ المسلمين بك، إلا كشفت ظلامتي»(١٣٤).

---

(١٣١) أبو القاسم علي بن منجب بن الصيرفي، **الإشارة إلى من نال الوزارة**، عني بتحقيقه والتعليق عليه عبد الله مخلص عن النسخة الوحيدة المحفوظة في خزانة الكتب الخالدية ببيت المقدس (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٢٣)، ص ١٩ ـ ٢٣؛ بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٤، ص ٢١ و١٥٨، وشمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليه فوات الوفيات لصلاح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم** (القاهرة: الحلبي، ١٣١٠هـ/[١٨٩٢م])، ج ٧، ص ٢٧ ـ ٣٤.

(١٣٢) أبو يعلى حمزة بن أسد بن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق [وهو تتمة لتاريخ هلال الصابي]: تتلوه نخب تواريخ ابن الأزرق الفارقي وسبط ابن الجوزي والحافظ الذهبي**؛ تحرير هـ. م. أمدروز (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٢١ و٢٥ ـ ٣٠، و Fischel, Ibid., pp. 62-63.

(١٣٣) المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها**، ج ٢، ص ٢٨٥؛ حسن إبراهيم حسن، **الدولة الفاطمية**، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **الآثار الباقية عن القرون الخالية، وبالذيل تاريخ أبي الفداء صاحب حماه** (الإسكندرية: علي محمود الخطاب، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٣٨، و Mann, *History of the Jews in Egypt*, pp. 38-39.

(١٣٤) جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨)، ج ٢، ص ١٤؛ جمال الدين أبو الحسن علي بن ظافر الأزدي، **أخبار الدول المنقطعة**، تحقيق عصام مصطفى هزايمة [وآخرون] (عمّان: دار الكندي، ١٩٩٩)، ص ٤٠ ـ ٤١، وابن القلانسي، المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

وكان ليهود مصر أهمية بين يهود الأراضي الفاطمية بسبب مركزهم. ولكن وضع الذميين أصيب بنكسة زمن الحاكم بأمر الله.

وكانت الفترة الأولى من خلافة الحاكم فترة رخاء لأهل الذمة، ومدحته الرواية اليهودية، ثم تلتها فترة تقييد في الزي وشدة في المعاملة، وكان لجو التذمر من نفوذهم الواسع أثر بيّن، كما يبدو من تجاوزات العامة[١٣٥]، إذ بدأ الحاكم بفرض الزي على الذميين ـ لبس الغيار والعمائم السود وشدّ الزنار ـ سنة ٣٩٥هـ، ورافق ذلك أيضاً إرهاب كافة طبقات الناس، وتلت ذلك إجراءات أخرى من تأكيد للزي إلى تجاوز على أوقاف الكنائس والأديرة، إلى تعريض دور العبادة للضرر وتحديد بعض الطقوس، ولكن اليهود لم يتعرضوا للتضييق إلا في سنة ٤٠٣هـ، وأحرق الحي اليهودي (الجودرية) لما بلغ الحاكم أن اليهود ينشدون أشعاراً تنال من الإسلام. وكان اليهود في هذه الفترة يقطنون في حارتين، حارة الجودرية وحارة الوزيرية[١٣٦].

ويلاحظ أن اليهود الخيابرة ـ من خيبر ـ وحدهم استثنوا من القيود، ولعلهم أظهروا له ما يعفيهم من ذلك. وبلغ التشديد أقصاه في هذه السنة، إذ حرم على الذميين ركوب الخيل واستخدام المسلمين واقتناء العبيد منهم، وهم كثيرون، وساد جو من الخوف والأراجيف، فأسلم البعض وتظاهر بالإسلام آخرون، وتناول التجاوز الكنائس وأملاكها، وبعد قليل سمح الحاكم لمن يريد بالخروج من ديار الإسلام إلى الروم أو النوبة أو الحبشة بلا خوف ولا إكراه. وكان الضغط في القاهرة. أما خارجها فكان أخفّ، وعاد الحاكم سنة ٤٠٨هـ، وفي رواية: ٤١١هـ، وأصدر سلسلة سجلات برفع التشديد، فأطلق حرية الشعائر للذميين وردّ أملاك الأوقاف إليهم، ثم سمح لليهود وغيرهم بإعادة بناء ما تخرّب من كنسهم، وأجاز لمن أسلم أن يرجع إلى دينه، وصدرت لهم سجلات بالأمان. ويتّهم الحاكم في المصادر المسيحية بأنه أراد دفع الذميين إلى الإسلام، ولكن ما حدث لا يؤكد ذلك. ولعل الحاكم أراد بطريقته الخاصة أن يفرض ما يراه أحكام الشريعة، ومواجهة التذمر من نفوذهم الواسع في الدولة[١٣٧]. وكان تعرّض

---

(١٣٥) انظر: الأنطاكي، المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(١٣٦) المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها**، ج ٢، ص ٥.

(١٣٧) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ الأنطاكي، المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٧ و١٩٥ ـ ٢٠٨؛ بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٢، ص ٢ و٦٩؛ ابن العبري، **تاريخ** =

اليهود أقل من غيرهم، إذ «كان سائر كتابه وأصحاب خدمته وأطباء مملكته نصارى» كما يقول الأنطاكي، كما أنه لم يسلم من اليهود إلا نفر يسير[١٣٨].

وكانت هذه فترة شاذة في تاريخ الفاطميين، فرئيس مدرسة القاهرة كان يتسلّم هبات من الحكومة، كما كانت الحكومة تساعد غاؤون أكاديمية فلسطين وتعيله، وكثيراً ما كان يهود فلسطين يطلبون مساعدة يهود مصر، كما كان القراؤون في وضع حسن ولهم مدرسة في القدس[١٣٩].

ولما جاء الظاهر إلى الحكم أزال آثار قيود الحاكم، فأصدر سجلاً يؤكد حرية الذميين وحقهم في الرعاية والحماية، فاطمأن الذميون إلى حرياتهم الدينية وغيرها[١٤٠]. وخلفه ابنه المستنصر، وفي عهده كان للتاجرين اليهوديين أبو سعد إبراهيم وأخوه أبو نصر هارون، ابني سهل التستريين، دور مهم. وقد برز التاجران في تجارة المواد الثمينة، وفي الصرف من أيام الحاكم، وعرفا بالأمانة، وكانت لهما معاملات واسعة مع التجار «في القرب والبعد»، واشتهرا بثروتهما الطائلة. وعرف أبو سعد بتجارة الجواهر خاصة، وصار على صلة أوثق بالظاهر. وكانت أم المستنصر جارية سودانية قدمها أبو سعد إلى الظاهر، فلما ولي ابنها وعمره سبع سنين، أشرفت على الأمور، فأصبح أبو سعد موضع ثقتها، وعيّنته للوساطة، أو بمثابة وزير لها، واستعانت به لتقوية الكتائب الزنجية على حساب الأتراك، فصار له نفوذ كبير. ولما قُلِّد الأنباري وزارة المستنصر سنة ٤٣٥هـ، وشاكس الأخوين، عزل بتأثير الوالدة، وعيّن محله يوسف الفلاحي ـ وهو يهودي أسلم ـ بتوصية من أبي سعد، كما يبدو، وكان أبوه من قبل متولي ديوان دمشق، ولكن الوزير الجديد لم يرتح لتسلط أبي سعد ـ الذي لم يترك له أية أهمية ـ فتعاون مع الجند التركي الساخط على موقف أبي سعد، فقتلوه سنة ٤٣٩هـ. ولم يتعرض المستنصر لأبي نصر، بل طمّنه، ولكنه لاقى حتفه في السنة التالية (٤٤٠هـ). ومع ذلك، أسند أحد الدواوين أو بيت المال إلى ابن أخيه أبي علي الحسن بن أبي سعد

= **مختصر الدول** ص ٢٠٥؛ ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق [وهو تتمة لتاريخ هلال الصابي]: تتلوه نخب تواريخ ابن الأزرق الفارقي وسبط ابن الجوزي والحافظ الذهبي**، ص ٦٦ ـ ٦٨؛ محمد عبد الله عنان، **الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩)، ص ١٣٥ ـ ١٤٥، و Mann, *History of the Jews in Egypt*, pp. 34-36.

(١٣٨) الأنطاكي، المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(١٣٩) Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, p. 82, and Mann, Ibid.

(١٤٠) الأنطاكي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

الذي أسلم، ولم يتعرض اليهود لأي أذى. وكانت معونات التستريين لليهود كثيرة، وأثرهم في توليهم مناصب الدولة كبيراً[١٤١]، فعاد التذمر من هذا التسلط، فقال أحد الشعراء في أبي سعد بن سهل:

يهود هذا الزمان قد بلغوا ... غاية آمالهم وقد ملكوا

العزّ والمال عندهم ... ومنهم المستشار والملك

يا أهل مصر إني نصحت لكم ... تهوّدوا قد تهود الفلك[١٤٢]

وكان وضع اليهود كغيرهم يتأثر بحالة البلاد، ولعل وضعهم تدنى زمن المماليك، وقد أورد القلقشندي تواقيع بتعيين رؤسائهم[١٤٣]. وقد استمر استخدامهم في الدواوين والوظائف وكان ذلك يؤدي أحياناً إلى بعض الشكوى، ولعل تكرر صدور مراسيم بمنع استخدامهم في الوظائف (مثلاً سنة ٦٨٩هـ وسنة ٧٠٠هـ) يشعر بذلك. كما يدل على أن المنع كان مؤقتاً[١٤٤]. كما ترد إشارات إلى إثرائهم وترفهم وإلى تفننهم في اللباس الفاخر مع تولي الأعمال الجليلة مما كان يؤدي أحياناً إلى فرض قيود الزي وإلى تجاوز من العامة[١٤٥]. ولكن حمايتهم والالتزام بالشرع لم تغفل، فلما أفتى شيخ مندفع ـ هو نجم الدين بن الرفعة ـ بجواز هدم الكنائس، وسئل قاضي القضاة والعلماء امتنع الأول عن الموافقة واحتج بأنه إن قامت البيِّنة على أنها أحدثت في الإسلام تهدم، وإلا فلا يعرض لها ووافق على رأيه العلماء وانتهى الأمر[١٤٦].

وكانت الحكومة تتخذ نظرة مفتوحة إلى الخلافات الداخلية بين اليهود، فحين اشتد الخلاف بين القرائين والربانيين، صدر منشور من الخليفة ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م

---

(١٤١) ابن ميسر، المصدر نفسه، ص ٢؛ حسن، **الدولة الفاطمية** ص ٢١٠ ـ ٢١١؛ حبيب زيات، «لقب بالقاضي في دوله المماليك،» **المشرق** (١٩٣٨)، ص ١٦٠ ـ ١٦١، المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها**، ج ١، ص ٤٢٤ و٤٣٥؛ أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في كتابة الإنشا**، ١٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ ـ ١٩١٩)، ج ٣، ص ٤٨٩؛ ابن الصيرفي، **الإشارة إلى من نال الـوزارة**، ص ٧٥؛ Fischel, *Jews in The Economic and Social Life of Mesopotamia*, pp. 70-74, and Mann, Ibid., p. 76 ff.

(١٤٢) السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، ج ٢، ص ١٢٩.

(١٤٣) القلقشندي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٧٤، ج ١٣ وص ٢٥٣ ـ ٢٥٧.

(١٤٤) المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ج ١، ص ٧٥٣، ٧٥٥ و٩١١.

(١٤٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١٠، ٩١٢ و٩١٥.

(١٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١٥.

يؤكد حرية العبادة والشعائر للجميع ولا يسمح لجهة بالتجاوز على أخرى أو التدخل في شؤونها، ويعلن حماية الجميع ويمنع المناقشات المثيرة للاستفزاز الذي يثير التضاغن. ومع أن الولاة لهم حرية التصرف في الشام وفلسطين، وقد يتشدد بعضهم، إلا أن الحكومة المركزية كانت توقف ذلك[١٤٧].

واستمر الاعتماد على الذميين، فقد اختار الآمر سنة ٥١٩هـ وزيراً يهودياً سامرياً ـ يعقوب بن إبراهيم ـ في الديوان، وابن أبي نجاح الراهب مستوفياً[١٤٨].

وكان رئيس الجماعة في مصر هو الـ (ناجيد)، ولعله بدأ بالفتح الفاطمي، ويقابل (رأس الجالوت). وهناك الـ (ناسي) وله رئاسة وسلطة أدبية لا سياسية. ويتولى (الناجيد) تمثيل اليهود ويعمل قاضياً بينهم، وهناك رؤساء روحيون مثل الأحبار (م: حبر) والحزانون (م: حزان). وليهود الشام ناجيد محلي يرأسهم ويتبع ناجيد القاهرة ويعتبر ممثله. واستمرت وظيفة ناجيد في مصر حتى الفتح العثماني[١٤٩].

لاحظ بنيامين التطيلي (Benjamin of Tudela) قلّة اليهود في مدن فلسطين نتيجة الغزو الصليبي الذي سحقهم، فكان في أنطاكية عشرة يهود يحترفون صنع الزجاج، وفي اللاذقية ٢٠٠ يهودي، وفي القدس ٢٠٠ ـ لم يبق منهم بعد عشر سنين إلا واحد ـ يحترفون الصباغة مهنتهم، وفي بيروت ٥٠ يهودياً، وفي بيت لحم ١١ يهودياً يحترفون الصباغة، وفي عكار نحو ٢٠٠ يهودي، وليس في حيفا إلا القبور، وفي طبرية نحو ١٠٠ يهودي، أما اللد ويافا ففي كُلٍّ يهودي واحد يحترف الصباغة[١٥٠]، هذا في حين كان في دمشق ٣٠٠٠ يهودي ـ زاد عددهم حوالى ١١٨٠م إلى ١٠٠٠٠ حسب رواية الرحالة فتاحية ـ بينهم العلماء وذوو اليسار، وفيها مقر رأس المثيبة لعلماء فلسطين. ووجد في تدمر ٢٠٠٠ يهودي، والطريف أنهم كانوا يعاونون جيرانهم من العرب والمسلمين أتباع نور الدين في حروبهم مع الصليبيين، وذكر أن في حلب ١٥٠٠ يهودي[١٥١].

---

(١٤٧) Mann, *History of the Jews in Egypt.*

(١٤٨) انظر: المقريزي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(١٤٩) Mann, Ibid., p. 394, and S.D. Goitein, *Mediterrauran Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1967) vol. 2: *The Community*, p. 23 ff.

(١٥٠) التطيلي، **رحلة بنيامين**، ص ٨٦ ـ ١١١.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٩ و١٢٢.

رابعاً: اليهود في الأندلس والمغرب

وفي إسبانيا تعرض اليهود لاضطهاد شديد قبل الفتح، فلما جاء المسلمون رحبوا بهم ولقوا معاملة كريمة وتحسن وضعهم وترك لهم تصريف أمورهم، وقد أعطوا الحرية الاجتماعية ووجدوا كل عطف من الأمراء الأمويين، ولم يتعرضوا لمشاكل، كما لم تظهر بينهم خلافات جدية، وازدهر وضعهم حتى رسم بعض الكتاب اليهود صورة زاهية لهم في الأندلس.

وفي القرن الرابع كانت لهم جماعات متماسكة في أكثر المدن حيث كانوا يعيشون في أحياء خاصة، كما في طليطلة، وكان لهم في البيرة جماعة كبيرة نسبياً، ولهم في اللسانة مجموعة مهمة إذ كانت المركز الأول لهم بعد قرطبة ومن أهم مراكز التجارة اليهودية. وكان لهم في العاصمة مركز خاص وأشغلوا حياً خاصاً وبجنبه كنيس، كما كان لهم ربض مجاور كما يبدو، ويظهر أن بعضهم أسلم، وإن كان أقل من المسيحيين الذين أسلموا.

وترك لليهود حرية العبادة في كنسهم وكان لهم أن يخصصوا لها الأوقاف. ويفترض أن كل جماعة يهودية كانت تسمي رئيساً من أعضائها يمثلها أمام السلطة، كما هو حال الناسي أبي يوسف حسداي بن إسحاق بن شبروط. وكان لحسداي هذا منزلة لدى عبد الرحمن الناصر بثقافته الواسعة وبمقدرته كطبيب وبقابلياته كدبلوماسي، وقد كلف بترجمة كتاب دسقوريدس (Dioscorides) الذي أرسله الإمبراطور البيزنطي قسطنطين (Constantin) إلى الناصر سنة ٣٤٠هـ/ ٩٥١م، ولكن أهميته الأولى ـ حسب الروايات اليهودية ـ هي أنه جعل من قرطبة مركزاً نشطاً للدراسات التلمودية في وقت بدأت فيه هذه الدراسات تضعف في مدارس العراق وفلسطين. وفي رواية يهودية: أن أربعة أساتذة يهود سافروا من الشرق لجمع معونات لجماعتهم فأسروا في البحر، ومنهم موسى بن حنوك الذي بيع في قرطبة واشتراه أبناء دينه، وأسس في قرطبة الدراسات التلمودية بحيث مكن يهود الأندلس من تكوين فقههم دون الحاجة إلى الاعتماد على بغداد.

وشجع حسداي الثقافة العبرية، وبحمايته وتشجيعه اشتهر أقدم شاعرين بين الشعراء الجدد بالعبرية مناحيم بن سروق من طرطوشة ودنش بن لبراط، وكان الأول لغوياً وشاعراً، كتب في قصة اللغة العبرية ووضع معجماً عبرياً مع بعض القواعد النحوية. وأما ابن لبراط فقد طور أسلوب الكتابة بالعبرية وأدخل الوزن

في الشعر العبري لأول مرة وتبعه من جاء بعده في الأندلس بإنتاج متنوع.

وكان اليهود في الأندلس صلة ربط بين إسبانيا المسلمة وغير المسلمة في الحقل السياسي وفي التبادل التجاري، وكانوا يتقنون جنب العبرية العربية، والرومانية، كما كانوا يذهبون إلى البلاد الشرقية أو إلى الغربية وراء الأندلس.

واستخدم اليهود في الإدارة والمالية، وأفادوا من الازدهار الثقافي في الفلسفة والأدب، وظهر بينهم عدد من العلماء والشعراء بين القرن العاشر والثاني عشر للميلاد مثل ابن جبرول (أبو سليمان بن يحيى)، وموسى بن ميمون ويهودا اللاوي (هاليفي) الشاعر. واستمر ازدهارهم الفكري حتى في دور ملوك الطوائف، بل وجدوا متسعاً بين الإمارات المختلفة[١٥٢].

وفي الشمال الأفريقي أبدى العرب كل تسامح مع الذميين، وكانت هناك جماعات من اليهود، وجاء بعضهم إلى المدن الجديدة التي أنشئت بعدئذ مثل تاهرت وسجلماسة. ولما أنشأ إدريس الثاني فاس توافد اليهود إليها بأعداد كبيرة «ممن رغب في العافية» حتى بلغت جزيتهم ٣٠,٠٠٠ دينار[١٥٣].

وكان وضع اليهود حسناً زمن الأغالبة، وكانت منهم جماعة مزدهرة في القيروان، ولهم صلات وثيقة بالأكاديميتين في العراق، ثم أنشئت أكاديمية فيها وكان رئيسها يعيّن من قبل الغاؤونية، كما كان للجماعة ناجيد. واستمر وضع اليهود حسناً بعد قيام الفاطميين الذين أنشأوا المهدية سنة ٣٠٣هـ/ ٩١٥م، وصارت ميناء مهماً، وأصبحت مركز جماعة يهودية واسعة ومهمة اقتصادياً، وتشير الوثائق التجارية باستمرار إلى التجار اليهود في المهدية[١٥٤].

وكان ليهود فاس صلات مع فلسطين، وقد تعرضوا للأذى مع بقية

---

(١٥٢) Evariste Lévi-Provenca, *Histoire de l'Espagne musulmane: Tome III, Le Siècle du califat de Cordoue* (Paris: G-P. Maisonneuve, 1953), p. 226 ff; Elias Hiam Lindo, *The History of the Jews of Spain and Portugal, from the Earliest Times to their Final Expulsion from those Kingdoms, and their Subsequent Dispersion, with Complete Translations of all the Laws Made Respecting them During their Long Establishment in the Iberian Peninsula*, Judaica Series; 9 (New York: B. Franklin, [1970]), pp. 45-80, and Heinrich Graetz, *A History of the Jews*, edited by Randolph Parrish, 6 vols. (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1956, [1891]), pp. 104-110, 277 and 230 ff.

(١٥٣) أبو الحسن علي بن عبد الله بن أحمد بن أبي زرع، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، طبعة فاس (حجر)، ص ٢٥.

(١٥٤) H. Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, 2nd ed., 2 vols. (Leiden: Brill, 1974-1981), vol. 1, pp. 101, 115-16.

السكان حين اكتسح تميم بن زيري (شيخ قبيلة بربرية) المدينة سنة ٤٢٤هـ وقتل الكثير منهم[١٥٥].

ربما واجه اليهود مشكلة عند قيام المرابطين، فيوسف بن تاشفين وضع فريضة ١٠٠,٠٠٠ دينار عليهم ومنعهم من الإقامة في مراكش عند إنشائها، ولكن الموحدين في حماسهم الديني اتخذوا موقفاً أشد، فقد حاولوا إقناعهم أو إغراءهم بدخول الإسلام، ثم تطور الأمر إلى تخييرهم بين الإسلام وترك البلاد، وأدى ذلك إلى قبول البعض وهجرة الآخر. ولكن بعد وفاته أعيدت الحرية الدينية فعاد كثير من اليهود إلى دينهم، إلا أن قيود الملابس المميزة فرضت وخاصة زمن حفيد عبد المنعم أبي يوسف يعقوب المنصور[١٥٦]. أما ما ذكره عبد الواحد المراكشي على لسان المنصور «لم تنعقد عندنا ذمة ليهودي ولا نصراني مذ قام أمر المصامدة» فهذا لا ينسجم مع الواقع بدليل وجود اللباس المميز[١٥٧].

سكن اليهود في المدن الهامة مثل القيروان وفاس في أحياء منفصلة، دون حصر بها، وقد أجاب رابي شبيب في القيروان في أواسط القرن الثالث الهجري عن سؤال بمنع إيجار الدور لغير اليهود لأنه لا يطمئن لأي غريب[١٥٨]. ولكن الفصل لا يمنع الروابط في العمل أو قيام علاقات حسنة.

وكان دور اليهود في التجارة الدولية قوياً، وهذا واضح قبل الموحدين. وكان ليهود الشمال الأفريقي رئيس (ناجيد) منذ زمن الأغالبة، ولعل المنصب أغفل بعد الفاطميين إلى أن عين باديس الزيري (ناجيداً) حين انفصل عن الحاكم. وكانت في شمال أفريقيا مجالس ربانية في بعض المدن كالقيروان وسجلماسة والمهدية وهناك الديانين (القضاة) ويعينهم (الناجيد)[١٥٩].

---

(١٥٥) السلاوي، **الاستقصار**، ج ١، ص ٢٠٢، ولسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام**، ص ١٦٥.

(١٥٦) أبو عبد الله محمد بن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، نشر وتحقيق ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١)، ج ٤، ص ٢٣.

(١٥٧) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب (من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين مع ما يتصل بتاريخ هذه الفترة من أخبار الشعراء وأعيان الكتاب)**، ضبطه وصححه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٦٣)، ص ٣٨٣، و Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, p. 126 ff.

(١٥٨) Hirschberg, Ibid., p. 198.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

خامساً: من الغزو المغولي إلى أواخر العصر العثماني

كان الغزو المغولي كارثة كبرى للعراق، ولكنه لم يحدث تغييراً جذرياً في وضع اليهود، ويبدو أنهم استفادوا من تغيير الوضع في الفترة بين سقوط بغداد ودخول المغول الإسلام، إذ صارت لهم منزلة لدى بعض حكام المغول وخاصة أرغون (ت ٦٩٠هـ)، وتكاثر عددهم في بغداد خاصة(١٦٠). ولكن ذلك لم يكن دون رد فعل؛ ففي سنة ٦٨٧هـ جاء جماعة من اليهود من أهل تفليس وجعلوا ولاة على تركات المسلمين، وساروا على أن لا يورثوا ذوي الأرحام حتى تدخل الأمير المغولي وأوقف ذلك، وقد أدى تصرفهم الكيفي إلى هياج العامة ووقوع فتنة(١٦١). وبرز بينهم سعد الدولة اليهودي طبيب أرغون وهو بغدادي الأصل، عرف ببراعته الطبية، وعيِّن في ديوان بغداد للشؤون المالية سنة ٦٨٢هـ، ثم نقل إلى تبريز مركز الدولة سنة ٦٨٦هـ وذلك بإلحاح حاكم بغداد قطلغ شاه، وفي تبريز صار طبيب أرغون(١٦٢) وكشف له عن سوء الإدارة المالية في العراق وتجاوز الحاكم على التجار والناس، فقرر أرغون إرسال لجنة تحقيق فيها سعد الدولة وانتهى الأمر بعزل قطلغ شاه، وبتعيين سعد الدولة مشرفاً لديوان العراق سنة ٦٨٧هـ ونجح في الحصول على وارد أكثر، مما زاد في نفوذه فرفعه أرغون إلى رتبة صاحب ديوان الممالك ومشرفاً على الشؤون المالية للدولة.

فجاء سعد الدولة بأهله وأعوانه إلى الوظائف الهامة، وعيّن أخاه فخر الدولة حاكماً على بغداد ومشرفاً على خراج العراق، وأخاه أمين الدولة حاكماً على الموصل وديار بكر وربيعة، وعين يهودياً على أذربيجان. وارتفع شأن اليهود وصار لهم دور كبير، ولكنه على كفاءته تشدد ـ حسب ابن الفوطي ـ سعد الدولة في الأمور المالية والمواريث وأمر بقتل بعض الشخصيات ببغداد، وأدى ذلك ـ مع تسلط اليهود في بغداد ـ إلى استياء شديد لدى العامة، وكذلك أعيان الناس في بغداد، كما أثار وضعه حفيظة الحاشية في المركز، فأدى ذلك إلى نكبته وأخويه وإلى هياج العامة في بغداد وفي جهات أخرى على اليهود سنة ٦٨٠هـ(١٦٣). ولكن

---

(١٦٠) Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, p. 98.

(١٦١) ابن الفوطي، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**، ص ٤٥٦.

(١٦٢) عن سياسة أرغون ضد الإسلام وضد تعيين مسلمين في الوظائف الهامة، انظر: Fischel, *Jews in the Economic and Social Life of Mesopotamia*, p. 91 ff.

(١٦٣) ابن الفوطي، المصدر نفسه، ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩، ٤٦١ ـ ٤٦٢ و٤٦٥ ـ ٤٦٦، لويس شيخو، «شذرات تاريخية،» **المشرق** (١٩٢١)، ص ٦٠٦، وانظر: Fischel, Ibid., pp. 96-117.

الأمور هدأت من جديد في زمن خلفه كيخاتو، وعيِّن صدر الدين أحمد الرزاق لديوان الممالك، ولكنه لم يوفق وأدخل النقد الورقي (جاو) فوقفت المعاملات وارتبك الوضع المالي، فعين كيخاتو يهودياً اسمه رشيد الدولة ولكنه فشل بدوره(١٦٤). ويحاول البعض إثبات أصل يهودي لوزير المغول رشيد الدين، ولكن لا يوجد ما يثبت ذلك ولا يعدو الأمر حيز التأملات(١٦٥).

وكان تسلط اليهود يؤدي عادة إلى التوتر، ولما ولي غازان خان أمر سنة ٦٩٤هـ بإلزام أهل الذمة بالغيار وبوضع علامات مميزة، ولكن الحذر من العوام دفعه إلى إلغاء ذلك، ثم تجدد الالتزام زمن السلطان أبو سعيد بهادر مع بعض التضييق سنة ٧٢١هـ. ويبدو أن هذه التدابير كانت وقتيه تتكرر في ظروف قلقة، إذ عاد التشديد على الزي سنة ٧٣٤هـ، وكانت الأوضاع طبيعية فيما عدا ذلك(١٦٦).

وبصورة عامة كان وضع اليهود في العراق جزءاً من الوضع العام المكبوت بعد تعاقب الغزاة، وبعد أن كانت الجماعة اليهودية في بغداد مركزاً هاماً لليهود أصبحت ثانوية مقطوعة عن التجارة الدولية وفي مركز ولاية وتدهورت ثقافياً(١٦٧).

وكان وضع اليهود يعتمد على حالة المجتمعات الإسلامية، وحين ضعفت انعكس ذلك عليهم إذ يلاحظ انحطاط الجماعات اليهودية ثقافياً واقتصادياً بعد زوال الخلافة العباسية، وربما هاجر بعضهم غرباً، ولكن البلاد الإسلامية بقيت ملجأهم في أوقات الأزمات، كما حصل بين القرن الثالث عشر والسادس عشر للميلاد نتيجة الاضطهاد الذي تعرضوا له في بعض الأقطار الأوروبية وفي الأندلس بعد سقوط المسلمين، وبسبب جو التسامح في البلاد الإسلامية، وكانت الهجرة إلى شمال أفريقيا والشام وآسيا الصغرى.

رحل أكثر اليهود المطرودين من إسبانيا سنة ١٣٩١م، وبعد سقوط غرناطة

---

(١٦٤) Fischel, Ibid., p. 118 ff.

(١٦٥) انظر: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد إبن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ٨ ج (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠ ـ ١٣٥١هـ/[١٩٣١ ـ ١٩٣٢م؟])، ج ٦، ص ٤٤ ـ ٤٥، و Fischel, Ibid., pp. 122-125.

(١٦٦) غنيمة، **نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق**، ص ١٤٧ ـ ١٤٨؛ شيخو، «شذرات تاريخية،» ص ٦٠٦ ـ ٦٠٧؛ Fischel, Ibid., p. 121, and Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, p. 94.

(١٦٧) *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, p. 192.

عام ١٤٩٢م، وفي أواخر القرن السادس عشر، إلى تونس والجزائر ومراكش، وبعضهم جاء إلى الشام وآسيا الصغرى، بينما جاءت الموجة الأخيرة في أواخر القرن السادس عشر للميلاد إلى الشمال الأفريقي وآسيا الصغرى(١٦٨).

وساعد على الهجرة ظهور العثمانيين وتوسعهم وسياستهم المتسامحة مع اليهود. ويتمثل هذا في نداء إسحاق زرقاني، وهو يهودي ألماني من أدرنه - أيام محمد الفاتح - إلى أبناء دينه في ألمانيا وإيطاليا بأن يهاجروا إلى البلاد العثمانية، «إن بلاد الترك لا يعوزكم فيها شيء وإن شئتم وافتكم الأحوال كما ترغبون، أليس الأفضل أن تسكنوا في حكم المسلمين من أن تكونوا في حكم النصارى! تحت حكم إسماعيل يمكن لكل رجل أن يعيش بأمان تحت تينته وبظل كرمه وليس الحال كذلك في الأراضي الألمانية وما حولها..»، وهكذا نجد جماعات من اليهود الأشكنازية والطليان في عدة مدن في آسيا الصغرى، إضافة إلى اليهود من إسبانيا الذين كانوا يشعرون بتفوقهم الثقافي والاجتماعي والذين كان لهم أثر كبير في الجماعات اليهودية(١٦٩).

وفي مطلع القرن السادس عشر دخلت مصر وسورية والعراق في الدولة العثمانية، وسارت السياسة المتسامحة نفسها تجاه الذميين في هذه البلاد، ومع وجود إشارات إلى فرض زي مميز وإلى منع إنشاء كنائس جديدة من أيام محمد الفاتح ولكن الزي أهمل في كثير من الأحيان، كما أن إنشاء كنائس جديدة لم يتوقف، بل إننا نجد شكوى من كثرة الإنشاءات كما فعل أهل صفد سنة ١٥٨٤م، إذ ذكروا أن في المدينة سبعة مساجد فقط، وأن كنس اليهود كانت ثلاثة عند الفتح فبلغت ٣٢ كنيساً، وهي عالية البنيان وأوقافها كثيرة، فصدر أمر بالتحقيق دون نتيجة(١٧٠). ويشار أحياناً إلى أن أعدادهم كانت تتزايد دون أن يزيد المجموع الكلي للجزية، ويطلب إعادة إحصائهم، كما نجد أوامر صادرة نتيجة شكوى بعض اليهود، تؤكد منع التجاوز ورعاية حقوقهم حسب الشريعة والقوانين القديمة(١٧١). وهناك براءات من القرن التاسع عشر صادرة إلى الحاخام

---

(١٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٣.

(١٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٩ - ١٥٥.

(١٧٠) Cohen, Ibid., pp. 58-59, and Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine* (Oxford: Oxford University Press, 1960), p. 169.

وانظر: ص ١٧٣ حيث يذكر أن لباسهم مثل لباس المسلمين.

(١٧١) Heyd, Ibid., pp. 121-122 and 166-167.

باشي في اسطنبول تؤكد حرمة الكنس وأملاكها وتمنع أي تجاوز(١٧٢).

واستمر اليهود يسكنون في أحياء خاصة كما هو المألوف اجتماعياً، دون تقيد بذلك، وكانت لهم الحرية والمجال في تملك الأموال غير المنقولة(١٧٣).

وعهد لليهود إدارة شؤونهم المِلّية، وعيّن محمد الفاتح رئيساً لهم في اسطنبول يمثلهم، وله سلطان واسع ويتبعه كل الحاخامين، وهو رئيس القضاة، وإن أغفلت هذه الناحية فيما بعد. وكان رؤساء العائلات المهمّة والمتنفذة في اسطنبول ينظرون في بعض أمورهم العامة، ولهم ممثلون ينتخبونهم لجمع الضرائب المِلّية للأغراض الخيرية والاجتماعية(١٧٤).

وبرز كثير من اليهود في الدولة العثمانية في الأمور المالية والتجارية، وكان بينهم الأطباء والصرافون والمستشارون الماليون، وبرزت بينهم عائلات لها شأن مثل آل فارحي في دمشق وحلب، وآل كاسترو في مصر في القرن ١٦م، وصرافون مهمون في بغداد والبصرة. وكان وضعهم الثقافي والاقتصادي حسناً في المدن التجارية مثل حلب ودمشق والموصل، وكان وضعهم الثقافي مزدهراً مثل وضعهم الاقتصادي في فترة قوة الدولة العثمانية إلى القرن ١٧م(١٧٥).

وكان القرن التاسع عشر فترة الضغط الأوروبي والتعرض للحضارة الغربية، وبدأ الوعي ممزوجاً بالشعور بالخطر مع محاولات إصلاحية. وكان للتدخل الأوروبي بشأن الأقليات أثره، وهو أنه ساهم فعلاً في التغيير إلا أن آثاره كانت سلبية أحياناً على العلاقات بين الأكثرية والأقليات.

أصدر عبد المجيد خطي شريف كلخانه ١٨٣٩م، وخطي همايون ١٨٥٦م وبهما ألغي الغيار وأبطلت الجزية ووضع بدل عسكري مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية، ثم ألغي البدل سنة ١٩٠٩م حين شملت الخدمة غير المسلمين، كما تعهدت الدولة بحقوق متساوية وبالحريات للأقليات. ومنذ ١٨٣٧م عيّن السلطان حاخام باشي لليهود في اسطنبول، ليكون المرجع الأعلى لليهود، وليشرف على الحاخامين كافة وهو مسؤول عن جباية الضرائب، وهو الذي يمثل اليهود أمام السلطة. وفي سنة ١٨٦٠م أنشىء مجلس الوجهاء، ثم صدر ١٨٦٥م مرسوم ينظّم

---

(١٧٢) *Cambridge History of Religion in the Middle East,* vol. 1, pp. 153-154.

(١٧٣) Heyd, Ibid., pp. 168-169.

(١٧٤) *Cambridge History of Religion in the Middle East,* vol. 1, p. 190.

(١٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٠.

الملّة، ويحدد مؤهلات الحاخام باشي وطريقة اختياره، وتقرر تكوين مجلس عدلي منتخب، وهو يختار سبعة ربابنة يكونون المجلس الروحاني لينظر في الأمور الدينية، ومجلس دنيوي من تسعة يدير الشؤون المشتركة وينفذ تعليمات الحكومة، واستمر هذا نافذاً حتى قيام الجمهورية[١٧٦].

وكانت المدارس الأولية اليهودية منتشرة في تركيا في مختلف الجهات، ووجد عدد من المعاهد، ثم بدأ إنشاء المدارس الحديثة من أواسط القرن التاسع عشر وعددها محدود. ثم بدأ إنشاء مدارس الأليانس (Alliance) في الستينيات، كما سمح لليهود بدخول المدارس الحكومية. كما بدأ إنشاء مدارس يهودية بمساعدات خارجية من أواسط القرن وأدخلت فيها اللغات الحديثة، ولكن الدور الرئيسي كان لمدارس الأليانس التي فتحت في كثير من المدن، كما فتحت مدارس مهنية، ودرس بعضهم في المعاهد التركية كالطب وتزايد عددهم فيها، كما درس البعض في الجامعات الأجنبية[١٧٧].

ومنذ صدور الخطوط صار من اليهود أساتذة وموظفون في مختلف الولايات كما صار منهم ممثلون في المجالس البلدية. وكانت النظرة العامة حماية اليهود ورعايتهم، بل إن الدولة حمت اليهود في بلاد أوروبا الشرقية الواقعة تحت نفوذها كما في وَلأخْيا وملدافيا ١٨٧٢م، ومع حكومة الصرب ١٨٧٧م، ووجد يهود شرق أوروبا ملجأ في بلادها[١٧٨].

ورحب اليهود بمجيء «تركيا الفتاة»، إذ كان بعضهم في الجمعيات السرية، وخاصة من مدينة سالونيكا، وكان لهم ممثلون في مجلس المبعوثان عن اسطنبول وإزمير وسالونيكا وبغداد.

ولكنهم لم يرتاحوا لسياسة التتريك، فهم في الغالب كانوا يدرسون في مدارس يهودية أو أجنبية لا تركية، بينما كان جمهور بعضهم الآخر من الأندلس لا يقرأون التركية بل بقيت اللادينو (Ladino) لغة الأم عندهم[١٧٩].

وفي الشام كان اليهود في القرن السادس عشر في وضع اقتصادي وثقافي حسن، ولهم عدة مدارس دينية، وكانت التجارة بين الشرق الأقصى وأوروبا تمر

---

(١٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٨ و٢٠١ ـ ٢٠٢.

(١٧٧) Cohen, Ibid., pp. 131-132.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧ و١٣١ ـ ١٣٢.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

بحلب وكذا بدمشق، ودور اليهود واضح فيها، ويتمتعون باستقرار وعلاقات طيبة مع المسلمين. وبقي وضعهم الاقتصادي قوياً إلى أواخر القرن التاسع عشر حين خف النشاط التجاري نتيجة تقليل الأوروبيين لتجارة الترانزيت عبر حلب. وفي لبنان كان اليهود قلة ولكنهم بدأوا ينشطون في أواسط القرن التاسع عشر، وهنا شملهم التنظيم العثماني من تمثيل وتعيين في الوظائف. وفي ١٩١٠م صدر أمر بمنع اليهود غير العثمانيين في سورية وفلسطين من امتلاك الأراضي والعقارات لمنع التسلل الصهيوني. وهنا يلاحظ أن اليهود كانوا يفضلون تعليم أبنائهم في مدارس أجنبية[١٨٠].

وفي مصر تطور وضع اليهود. فحين جاء نابليون (Napoleon) سنة ١٧٩٨ م أعلن الحقوق للجميع واستعان باليهود وبآخرين، مما ولّد رد فعل بعد خروج الفرنسيين نحو التعاون مع الأجنبي، وجاء محمد علي وحسّن وضع الأقليات وأفاد من اليهود في النواحي الاقتصادية. وبقي اليهود أقلية صغيرة (بين ٥ ـ ٧ آلاف) حتى أواسط القرن. ولكن تطور البلاد والمجالات الاقتصادية شجعت الهجرة في الستينيات من القرن التاسع عشر. وكانت مشاريع إسماعيل عاملاً لجذب الأجانب إلى مصر وبينهم كثير من اليهود. ووضعت مالية مصر، نتيجة الديون، تحت سيطرة إنكليزية فرنسية سنة ١٨٧٦م، وأعطيت امتيازات اقتصادية وقانونية للأجانب مما أكد إقبالهم، ومنهم اليهود على مصر، وكان وضع اليهود جيداً، ووجدوا كل تشجيع من البريطانيين في فترة الحماية، وزاد عددهم بالهجرة حتى بلغوا سنة ١٨٨٧م حوالى ٢٥٠٠٠.

وفي أواخر القرن الثامن عشر وأكثر القرن التاسع عشر عرف اليهود بأنهم ماليون، صرّافون ومرابون، وتوسعوا في التجارة وفي العمل في الشركات الأجنبية، وبنهاية القرن زاد عدد أصحاب البنوك منهم وزادت أهميتهم، وكثير منهم مهنيون، أطباء ومحامون، ومنهم رجال أعمال اتسع نشاطهم التجاري والمصرفي ودخل بعضهم الصناعة وامتلك المصانع. ويلاحظ أنهم رغم توفر المساواة صاروا منذ فترة الحماية يحاولون الحصول على حماية أجنبية طمعاً في الامتيازات، وقلّ بين الأسر البارزة وجماعات المثرين من لم يكن رئيسها ذا جنسية أجنبية.

وكان لانتشار التعليم بينهم أثره. وبدأت المدارس الحديثة عندهم قبيل أواسط القرن التاسع عشر بجهود يهود مثرين بينهم وأجانب. ولعب الأليانس (Alliance)

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

الإسرائيلي دوراً كبيراً في فتح مدارس في المدن الكبيرة، وكانت البرامج في جل هذه المدارس أجنبية، تمكنهم من تعلم لغات أوروبية وتوجههم وجهة غربية دون تعلم لغة البلاد، مما يسر لهم العمل في المؤسسات الأجنبية والشركات. واتجهوا إلى سكن المدن الكبيرة خاصة القاهرة والإسكندرية. وكانوا في أواخر القرن التاسع عشر أغنى مجموعة في الشرق العربي، ومع ذلك فإنهم لم يشاركوا في تطلعات البلاد وبدوا فئة منعزلة عن مشاكلها مكتفين بما يكسبون من ثروة[(١٨١)].

وفي العراق اعتمد حال اليهود على حال البلاد، فلما اتصلت البلاد بطرق التجارة بدأ نشاط الجماعة اليهودية. ففي القرن الثامن عشر زار نيبور (Neibuhr) البلاد العربية سنة ١٧٦٦م، وبيّن أن اليهود يعيشون بحرية في بلاد الترك تفوق ما يعرف في أوروبا حيث يحظر عليهم تعاطي الحرف[(١٨٢)]. وتحدث روسو (Rousseau) عن اليهود في أوائل القرن التاسع عشر فذكر أنهم يعيشون في بغداد في محلة واحدة وأن حالتهم متواضعة، ومع ذلك فهم يصلون السراي وبيوت الوجهاء ويستخدمون في خدمات مختلفة. وكان بعض يهود البصرة يتعاطون التجارة[(١٨٣)]. ويشير الملازم هود (Heude) ١٨١٧م إلى نشاطهم في الأعمال التجارية والاقتصادية. وظهر نشاطهم في الصيرفة حتى كان للصراف عزرا دور في عزل سعيد باشا عن ولاية بغداد سنة ١٨١٧م. وكان نشاط الصرافين يغطي الإمبراطورية فداود باشا كان يرسل هداياه إلى الباب العالي بواسطة صرافي بغداد اليهود، إلى صرافي اسطنبول، وكان لإسحاق اليهودي رئيس صيارفة بغداد زمن داود باشا نفوذ واضح لدى الوالي[(١٨٤)].

وتجدر الإشارة إلى نشاط يهود العراق في الهند بنتيجة ضغط الولاة العثمانيين، ومنهم داود، وبدأت حركة هجرة ليهود بغداد والبصرة واتجهت نحو

---

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٤ و٤٧ ـ ٤٩؛ Jacob M. Landau, *Jews in Nineteenth-century Egypt*, New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 2 (New York: New York University Press, 1969), pp. 1-14, 31 and 81-82.

(١٨٢) Carsten Niebuhr, *Travels through Arabia and Other Countries in the East*, translated by Robert Heron; With Notes by the Translator, and Illustrated with Engravings and Maps, 2 vols. (Edinburgh: R. Morison and Son, 1792), vol. 2, p. 191.

(١٨٣) Rousseau, *Description du Pacholik de Baghdad*, pp. 12 and 32, and William Heude, *A Voyage up the Persian Gulf, and a Journey Overland from India to England, in 1817* (London: Longman Hurst Rees Orme, 1819), p. 182.

(١٨٤) غنيمة، **نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق**، ص ١٦٩ ـ ١٧٠؛ Clement Huart, *Histoire de Bagdad dans les temps modernes* (Paris: Leroux, 1901), pp. 171-172, and Heude, Ibid., pp. 182-183.

الهند، ومن هناك إلى الصين، وخاصة هونغ كونغ. وظهرت جاليات قوية وخاصة في كلكتا وبومبي. وتكونت لدى البعض ثروات كبيرة وأقاموا صلات وثيقة مع الشرق الأقصى ومع لندن، وانتهت بعض العائلات الكبرى مثل آل ساسون (Sassoons) بالاستقرار في إنكلترا حيث برزوا في عدة حقول، وكان لصلات هؤلاء بالشركات التجارية الكبرى وبالإنكليز أثره في نشاط اليهود التجاري في العراق وعلى وضعهم في فترة الانتداب[١٨٥].

وفي البصرة زاد عدد اليهود، ووجد دافيد بن هليل سنة ١٨٢٦م حوالى ٣٠٠ عائلة بينهم تجار وبعضهم في وظائف مهمة مع الوالي، ولكن وباء ١٨٣١م أصابهم مع غيرهم بضربة قوية. ولاحظ سائح يهودي، بنيامين الثاني (Benjamin II) في أواسط القرن كثرة اليهود في بغداد (٣٠٠٠ بيت) ونشاطهم الاقتصادي الذي أثر في توسع التجارة، إذ تمتد معاملاتهم إلى بلاد بعيدة، ولاحظ سعة حالهم ورخاءهم ووجود تجار كبار بينهم. ويشير إلى تنظيمات اليهود وهي في إطار السياسة العثمانية، فهناك الحاخام باشي (رئيس الحاخامين) ويتم تعيينه من الباب العالي، ويمثل الجماعة ويساعده في إدارة شؤونهم، ويوجد ثلاثة ربابنة لهم سلطة القضاء ويشكلون محكمة، ويرأس الجماعة، مع الحاخام باشي، (الناسي) وهو رئيس اليهود الدنيوي.

وتحدث بنيامين الثاني عن الجماعة الثانية الكبيرة في الموصل (٤٥٠ بيتاً)، وأثنى على حالتهم المادية، وكثير منهم له تجارة واسعة[١٨٦].

وبعد فتح قناة السويس صار لليهود دور مهم في التجارة الخارجية وزاحموا الآخرين وحتى الأوروبيين، وكانت معرفتهم باللغات ووجود جاليات منهم في الهند ومانغستر عوامل مهمة في سيطرتهم على التجارة الخارجية.

وتحسن الوضع الثقافي لليهود كثيراً. ولم يكن لديهم في مطلع القرن التاسع عشر إلا المدارس الدينية الأولية، وفي ١٨٢٠م أنشئ أول معهد ديني متقدم في بغداد، وفي النصف الثاني للقرن أنشئت مدارس مدنية يهودية، وبدأ نشاط الأليانس (Alliance) الذي اتسع في أواخر القرن التاسع عشر كما فتحت لهم

---

(١٨٥) غنيمة، المصدر نفسه، ص ١٧٠، و G. Vajda, in: *Arabica*, vol. 9 (1962), p. 393; *Cambridge History of Religion in the Middle East,* vol. 1, p. 192, and Cohen, Ibid., p. 90.

(١٨٦) انظر: غنيمة، المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٥؛ Israel Joseph Benjamin, *Eight Years in Asia and Africa from 1846 to 1855*, with a Preface by Berthold Seemann (Hanover: The Author, 1859), pp. 140-153 and 155-156.

أبواب المدارس الحكومية. وكان تأثير المدارس الأجنبية هنا أقل من البلاد الأخرى، وكان اليهود يتكلمون العربية وظهر بينهم كتّاب بها.

وازداد نشاطهم التجاري مع ازدياد النفوذ البريطاني وصار لهم مركز هام في الشركات وفي الاتصالات الخارجية، ثم وجدوا كل تشجيع ورعاية من الإنكليز بعد الاحتلال وفي فترة الانتداب. وجمعوا الثروات في بغداد والبصرة.

وكانت علاقاتهم بالأهلين عادة حسنة، ولكن علاقاتهم بالأجنبي وبالحركة الصهيونية أثارت الشكوك، إذ أنشئت أول جمعية صهيونية في تموز/يوليو سنة ١٩٢٢م وتابعت فعالياتها حتى ١٩٢٩م حين أوقف نشاطها العلني، ولكن الحركة استمرت بأشكال أخرى[١٨٧].

وكانت جماعات اليهود في إيران الصفوية نسبياً قليلة، وتعيش في الغالب في المدن الكبيرة مثل أصبهان حيث لديهم حي خاص، وهناك جماعات في همدان وقاشان وطهران، وكانت حالتهم الاقتصادية حسنة، فبعضهم اشتغل بالتجارة والصيرفة، وآخرون امتهنوا الحرف كالخياطة والحياكة والصياغة، وبعضهم يعمل في إنتاج المشروبات وبيعها.

وكان وضعهم حسناً في فترات الاستقرار، كما هو الحال في زمن عباس الأول (١٥٨٧م ـ ١٦٢١م) وزمن نادر شاه (١٧٣٦م ـ ١٧٤٧م) فكانت هذه فترات حرية وازدهار اقتصادي لهم. ولعل بعض جوانب نشاطهم كانت تؤدي إلى التضييق أحياناً. وتنسب الروايات اليهودية إلى الشاه عباس الثاني (١٦٤٢م ـ ١٦٦٦م) اضطهاد اليهود وقسرهم على الإسلام، ولكن الروايات الأخرى لا تؤيد ذلك، بل ويشير بعضها إلى تسامحه، ولكنهم تعرضوا أحياناً لضغوط موضعية وتضييق وخاصة من العامة وبعض المتعصبين كما حصل سنة ١٦٧٨م وفي مطلع القرن الثامن عشر، ولكن هذه إجراءات محلية ومؤقتة.

وفي القرن التاسع عشر كانت نظرة السلطة حسنة ومفتوحة، ولكن بعض رجال الدين، ولهم أثر في العامة كان لهم رأي آخر، وربما كان ذلك وراء فرض الإسلام على يهود مشهد سنة ١٨٣٩م، وهو إجراء شاذ ومؤقت، وأربك الوضع تدخل الدول الأوروبية لصالح اليهود والأقليات، مما ربط وضعهم

---

(١٨٧) Cohen, Ibid., pp. 25-26 and 125; *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, p. 202, and Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, p. 201.

بمشكلة الخطر الأوروبي. ولما قامت الحركة الدستورية (١٩٠٥م) ضمن الدستور لهم المساواة، وصار لهم ممثل في المجلس (١٩٠٩م)، ولكن شبح التدخل الأجنبي سبّب بعض القلاقل حتى جاء رضا بهلوي واستقر الوضع(١٨٨).

وكانت الجماعات اليهودية في اليمن موزعة بين المدن والقرى، وهي جماعات تتصف بالمحافظة البشرية والفكرية. وأكثرية اليهود صناع، وحرفهم متنوعة على رأسها الصياغة والنسيج والحدادة، وهم بحرفهم يسدون حاجات عملية وخاصة للفلاحين. وكانوا عادة يرتبطون في القرى بولاء لقبيلة تحميهم. ولم يكن في تاريخهم الطويل ما يلفت النظر عدا محاولة الإمام أحمد بن الحسن سنة ١٦٧٨م بالضغط عليهم في صنعاء في ظروف غير واضحة، فنزحوا من بعض المدن إلى جهات أخرى من البلاد ولكن سمح لهم بالعودة بعد ثلاث سنين، وبناء حي خارج صنعاء. ويتحدث نيبور (Niebuhr) عن وضعهم هنا بعد منتصف القرن الثامن عشر، فيذكر أن عددهم يبلغ ٢٠٠٠، ويذكر أنهم أحسن الصناع في صنع الغضار وفي الصياغة، وأن بينهم تجاراً كباراً، أحدهم عراقي تمتع بنفوذ كبير لدى الأئمة أكثر من ربع قرن مع الإشراف على المكوس وهي وظيفة كبيرة. وبعدها لم يجدوا إلا العدل وتحسنت أوضاعهم وخاصة بعد الفتح العثماني سنة ١٨٧٢م، فيذكر بليفير (Playfair) الذي كتب في أواسط القرن التاسع عشر، أن عددهم يقدر في اليمن بـ ٢٠٠٠٠٠، وهم رغم تواضع مظهرهم وما يبدو عليهم من وساخة كانوا يعيشون بالدرجة الأولى بصياغة الفضة والذهب، وبصناعة البارود والمشروبات الروحية، وبعضهم عمال عاديون. وقد قدر الأب شتيرن الذي زار صنعاء سنة ١٨٥٦م أنهم بلغوا فيها ١٨,٠٠٠ يهودي، ولما جاء يحيى حميد الدين سار على الشريعة، وأكد احترام شعائرهم وحمايتهم. وكان وضعهم في عدن حسناً، وإن اشتغل الأكثرية بالحرف اليدوية فإن بعضهم اشتغل بالتجارة وأثرى في المدن كصنعاء وعدن، واشتغلت قلة في الزراعة(١٨٩).

---

(١٨٨) انظر: غنيمة، المصدر نفسه، ص ١٦٣، و Laurence Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge [UK]: University Press, 1958), pp. 289-299, and Cohen, Ibid., p. 95, and *Cambridge History of Religion in the Middle East,* vol. 1, pp. 193-195.

(١٨٩) R. L. Playfair, *A History of Arabia Felix or Yemen, from the Commencement of the Christian Era to the Present Time: Including an Account of the British Settlement of Aden* (Bombay: Gregg International Publishers, 1859), p. 28; *Cambridge History of Religion in the Middle East,* vol. 1, p. 226; Cohen, Ibid., pp. 5-6, 66-67 and 112-113, and Niebuhr, *Travels Through Arabia and Other Countries in the East,* vol. 2, pp. 378-379.

وهكذا يتبين أن معاملة اليهود في المجتمعات الإسلامية سارت بصورة حسنة، فقد انتعش أهل الذمة، ومنهم اليهود في هذه المجتمعات، ووجدوا كثيراً من الحرية والرخاء في فترات قوة هذه المجتمعات، كما أنهم ساهموا أحياناً في الحياة العامة، ولم يتعرضوا لقيود قاسية، وكانت التحديدات في الغالب شكلية، وهي في التطبيق أخف منها نظرياً. وقد أفسح المجال لهم في الحياة الاقتصادية والثقافية وكانت العصور الإسلامية من أكثر فترات التاريخ خصباً فكرياً وثقافياً لليهود. كما أنهم استخدموا في الوظائف والدواوين، ولم يحصل رد فعل إلا حين وصولهم إلى مراكز قوة ونفوذ اعتبرت من حقوق المسلمين، وكانوا موضع رعاية طالما احترموا العهود. وما الحالات القليلة التي تعرضوا فيها لبعض العنف إلا ناشئة عن الشعور بأنهم تجاوزوها. كما أن موقفهم في بعض الفترات (فترة المغول، الفترة الحديثة) وصلاتهم الخارجية أثرت في وضعهم لاتهام البعض لهم بأنهم يتعاونون مع الأعداء.

هذا وكانت فترات رخاء المجتمعات الإسلامية هي فترات الرخاء والعطاء لهم، كما كان العالم الإسلامي، وبقي عبر العصور ملجأ لهم من الاضطهاد والتضييق

الفصل الخامس

القدس في الفترة الإسلامية الأولى

(من القرن الأول الهجري/السابع الميلادي
إلى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي)(*)

(*) نشرت في: **القدس في التاريخ**، حرر الطبعة الإنكليزية وترجمها كامل جميل العسلي (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٧).



- ١ -

تبدأ الفترة الإسلامية الأولى في تاريخ القدس بفتح المدينة، وبعد وفاة النبي محمد (ﷺ) بحوالى خمس سنوات، وتنتهي باحتلال الصليبيين للقدس في سنة ٤٩٢هـ/ ١٠٩٩م.

بدأ تعظيم بيت المقدس منذ بداية الإسلام. إن آية الإسراء[١] التي نزلت في مكة قبل الهجرة بحوالى سنة (حوالى ٦٢١م)[٢]، تشير إلى الإسراء بالنبي من مكة ـ المسجد الحرام ـ إلى المسجد الأقصى. وهناك روايات كثيرة مبكرة تفسر الأقصى بأنه يعني بيت المقدس، وبصورة أفضل الحرم، وتضيف أن المعراج كان من هناك[٣]. وتلا ذلك كثير من التفاسير والقصص التقويّة حول المعراج وتطورت بحيث أصبحت تشكل أدباً زاخراً.

وازدادت حرمة بيت المقدس باتخاذه القبلة الأولى في المدينة. ويروي الزهري (ت ١٢٤هـ/ ٧٤١م) أن المسجد الذي بناه النبي كانت قبلته تجاه بيت

---

(١) **القرآن الكريم،** «سورة الإسراء،» الآية ١.

(٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف،** تحقيق جويتاين (القدس: [د. ن.]، ١٩٣٦)، ج ١، ص ٢٥٥، يضيف رواية أخرى تجعله قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً. ابن كثير، عن عروة عن الزهري، يجعله سنة قبل الهجرة في ربيع الأول، أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى،** تحقيق إدوارد سخاو [وآخرون] (ليدن: بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩٤٠)، ج ١، ص ٢١٣ (بإسناد جمعي)، ومج ٤، ج ١، ص ١٥٣.

(٣) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام،** حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ٣٦ ـ ٣٧، ٣٩، ٤١ و٤٣؛ أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار بن إسحاق، **سيرة ابن إسحاق المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي،** تحقيق محمد حميد الله (الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٧٦)، ص ٢٧٥؛ البلاذري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٥، ويقول: وهو مسجد بيت المقدس، وص ٢٥٦؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٣، ويشير الطبري إلى تباين الروايات حول معنى المسجد الأقصى ويقول: وأولى الأقوال بالصواب أنه مسجد بيت المقدس، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن،** حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٦ ج (القاهرة: بولاق، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ج ٥، ص ٥، ٧ و١٢ ـ ١٤.

المقدس[٤]. وتتفق الروايات المبكرة على أن هذا كان بعد الهجرة إلى المدينة مباشرة واستمر حوالى سنة ونصف[٥]، قبل أن يؤمر المسلمون بالتوجه نحو مكة في صلواتهم[٦].

وقد أسهمت الأحاديث إسهاماً كبيراً في ترسيخ حرمة بيت المقدس، خصوصاً الحديث المشهور: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ـ في مكة ـ ومسجدي ـ في المدينة ـ والمسجد الأقصى»[٧]. ومع أن هذا الحديث يُروى بصيغ تختلف فيما بينها اختلافاً ضئيلاً، إلا أنه أسبغ على بيت المقدس مكانة سامية[٨].

وهناك آثار أخرى تنسب إلى الصحابة والتابعين انتشرت في وقت مبكر وتعكس التعظيم المتزايد لبيت المقدس[٩].

اختلفت الأخبار في فتح بيت المقدس وتاريخه وزيارة عمر للمدينة والصلح الذي عقده معها. وتتلون هذه الأخبار بألوان المصالح المحلية والسياسية والدينية، وهذا مؤشر على المركز الخاص الذي تتمتع به المدينة.

وتختلف الأخبار حول تاريخ فتح المدينة وتسليمها، ويعطينا سيف بن عمر (١٨٠هـ/ ٧٩٠م) كما ورد في «الطبري»، تاريخاً مبكراً أكثر من اللازم ١٥هـ/

---

(٤) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٤٤.

(٦) تختلف الروايات بين ١٦ و١٧ شهراً. انظر أيضاً: ابن سعد، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١، ٢٤٣ و٦١٩.

(٧) Concordance et indices de la tradition musulmane: les six livres, le Musnad d'Al-Darimi, le Muwatta' de Malik, le Musnad de Ahmmad ibn Hanbal, organisés et commen[c]és par A.J. Wensinck, 8 vols., 2ème éd. (Leiden: New York: E.J. Brill, 1962-1992), vol. 2, p. 439.

(٨) انظر مثلاً: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي، ١١ ج، سلسلة منشورات المجلس العلمي؛ ٣٩ (بيروت: المكتب الإسلامي، [١٩٧١ ـ ١٩٧٢])، ج ٥، رقم ٩١٥٨، ٩١٦٠ و٩١٦٢؛ أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧)، ج ٢، ص ٢٣٨ وج ٣، ص ٥١ ـ ٥٣ و٦٤؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، وقف على طبعه وتحقيق نصوصه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ ج (القاهرة: البابي، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، ج ٣، ص ١٠١٤ ـ ١٠١٥، وعلاء الدين علي المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ضبطه وفسر غريبه بكري حياني؛ صححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا، ١٨ ج (حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٤)، ج ١٣، ص ٢٣٣.

(٩) مثل: عبد الله بن عمر وعطاء (ت ١١٤هـ)، قتادة (ت ١١٨هـ) ومكحول (ت ١١٣هـ). انظر: أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي، **تاريخ واسط** (خط) (بغداد: مكتبة مديرية الآثار القديمة العامة، [د. ت.])، ص ١٥ ـ ١٦ و٢٦، وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ٢٣١.

٦٣٦م[١٠]، بينما تجعله بعض الأخبار في سنة ١٧هـ/ ٦٣٨م[١١]. ولكنه يعتقد بصورة عامة أن عمر توقف في سَرْغ في سنة ١٧هـ/ ٩٣٨ م[١٢] بسبب الطاعون. وتجعل معظم الروايات المبكرة تاريخ الفتح في سنة ١٦هـ/ ٦٣٧م[١٣]. ويبدو أن هذا أكثر احتمالاً.

وتختلف الروايات أيضاً حول ما إذا كانت القدس قد استسلمت لقائد من القواد (أبو عبيدة) أو للخليفة عمر شخصياً. ونحن نجد تعليلاً جزئياً لذلك في زيارة الخليفة للمدينة، وهي زيارة مؤكدة. ويبين التحليل النقدي للمصادر أن الروايات الشامية تذهب إلى أن القدس جعلت وجود الخليفة شرطاً للتسليم وإلى أن الصلح أنفذه الخليفة نفسه[١٤].

---

(١٠) عن سالم بن عبد الله، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م)، ج ١، ص ٢٤٠٣ و٢٤٠٦، وترد الرواية عن سالم في: أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ٢ ج (النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ج ١، ص ١٢٥.

(١١) روايتان في: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، إحداهما عن الأوزاعي، انظر: الطبري: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥١١، عن ابن إسحاق، وج ١، ص ٢٥٢ ـ ٢٢٢، عن: سيف عن هشام بن عروة وآخرين.

(١٢) يرفض أبو زرعة هذا التاريخ عملياً، عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني، ٢ ج (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٢٠ و١٧٨، وانظر أيضاً: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **التاريخ الكبير**، اعتنى بترتيبه وتصحيحه عبد القادر بدران، ٥ ج (دمشق: مطبعة روضة الشام، ١٣٢٩ ـ ١٣٣٢ هـ/[١٩١١ ـ ١٩١٣م؟])، ج ٢، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤.

(١٣) الواقدي في: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق جويتاين (القدس: [د. ن.]، ١٩٣٦)، ج ٢(مخطوط)، ص ٥٩٤؛ ابن الكلبي في تاريخ خليفة، في: ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ١، ص ٢٨٣؛ سيف بن عمر، في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ٢٤٠٨؛ الوليد بن مسلم في: أبو زرعة، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٦ ـ ١٧٧؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **البلدان**، باعتناء جان دوغويه، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ج ٢، ص ١٤٦ ـ ١٢٧؛ ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤، وانظر: Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), pp. 151-152.

(١٤) عن أبي حفص الدمشقي، انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، ورواية أخرى لهشام بن عمار الدمشقي عن الأوزاعي، ص ١٣٩، وانظر أيضاً: أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، ج ١، ص ١٧٦، عن سعيد بن عبد العزيز، ورواية يزيد بن عبيدة، ج ١، ص ١٧٦؛ ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤؛ أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، **فتوح الشام**، صححه وليم ناسوليس (كلكتة: مطبع ببتست مشن بريس، ١٨٥٤)، ص ٢٤٢، ٢٩٥ و٢٤٧ ـ ٢٥٢، عن حسن بن زياد الرملي، وانظر أيضاً: أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ٨ ج (بيروت: دار الندوة الجديدة، [د. ت.])، ص ٢٨٩، ٢٩١ ـ ٢٩٢ و٢٩٦ ـ ٣٠١، وهو يورد رواية مشابهة دون ذكر المصدر؛ خليفة (عن ابن الكلبي)، =

أما الروايات المدنية[15] والروايات الكوفية (عادة من الكوفة والمدينة)[16] فتجعل تسليم القدس إلى قادة عمر. ويبدو أن الروايات التي تؤكد وجود الخليفة عند تسليم القدس وإجراء الصلح معها تريد إبراز أهمية المدينة. وتسير الروايات والقصص غير الإسلامية في الاتجاه ذاته، لأهمية ذلك عندهم[17].

لم تكن للمدينة أهمية عسكرية ـ أو استراتيجية ـ ولم يكن في وسعها الإصرار على شروط غير عادية مع الفاتح. وقد جرى التسليم والصلح بإشراف أبي عبيدة، وجاء عمر في ذلك الوقت إلى الجابية (المركز الرئيسي للقوات العربية) لينظر في أحوال الشام والقوات العربية هناك. ثم زار بيت المقدس بعدئذٍ، بلد الإسراء وأولى القبلتين. وجاءت زيارته إقراراً للصلح، ورسماً للعهد، ولعل هذا وراء الروايات التي أوردت شرط حضوره للتسليم[18].

وتختلف الروايات ثانية حول شروط صلح القدس، وخصوصاً بين المصادر المبكرة والمتأخرة. ويبدو أن لذلك صلة بحرمة المدينة وبكنائسها العظيمة وتطور العلاقات مع النصارى. ويفهم من عامة الروايات الأولى أن الصلح كان يتفق

= في: ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤ ـ ١٢٥، مثل الأوزاعي، في: البلاذري، والمطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**= *Le livre de la creation de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرانسوية كلمان هوار، ٦ ج (باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩)، ج ٥، ص ١٨٥.

(١٥) سالم بن عبد الله في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ١٤١٣؛ ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ج ٢، ص ١٢٥؛ ويزيد بن أبي حبيب، في: أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ٤ ج (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م)، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥، والبلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٣٩، يقول ابن سعد: إن عمر قدم الجابية وشهد فتح بيت المقدس، انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ق ١، ص ٢٠٣.

(١٦) يقتبس أبو عبيد عن هشام بن عمار الدمشقي ما مؤداه أن عمر أرسل أحد القادة من الجابية إلى بيت المقدس، فسلمت إليه، انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦، والرواية نفسها في: ابن عساكر، **التاريخ الكبير**، ج ١، ص ٥٥٣، وسيف بن عمر، في: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٩٧ ـ ٢٤٠٢ و٢٣٩٧ ـ ٢٤٠٢، وانظر: اليعقوبي: **البلدان**، ج ٢، ص ١٦٠ ـ ١٦١، وفي رواية أضعف (يقول ويقال) يشير إلى وجود عمر، ج ٢، ص ١٦٧، و**تاريخ اليعقوبي**، ٣ ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/[١٩٣٩م])، ج ٢، ص ١٦ ـ ١٨.

(١٧) سعيد بن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، تحرير لويس شيخو، ٢ ج (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩)، ج ٢، ص ١٦ ـ ١٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٩٧ ـ ٢٤٠٢.

(١٨) يقول ابن سعد: خرج عمر إلى الجابية في صفر سنة ١٦هـ ومكث عشرين ليلة ثم حضر فتح بيت المقدس وقسم الغنائم بالجابية، انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ١، ص ٢٨٣.

والعهود التي أعطيت إلى المدن الأخرى في الشام. فقد كان على الأمان لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم مقابل أداء الجزية[١٩]. وكان اليعقوبي (٢٨٣هـ/ ٨٩٧م) أول من أورد النص: «إنكم آمنون على دمائكم وأموالكم وكنائسكم لا تسكن ولا تخرب، إلا أن تحدثوا حدثاً عاماً»[٢٠]. ويورد أفتيشيوس (ابن البطريق) نصّاً مشابهاً[٢١]. ويتفق هذا والاتجاه العام لعهود الفتح.

ولكن بينما كانت الإشارة إلى الصلح مع المدن الأخرى أو الأقاليم المفتوحة تقتصر على حوليات الفتح، فإنه يبدو أن الصلح مع بيت المقدس تطور في السياق واتخذ أبعاداً أوسع ليشمل جميع النصارى في الشام[٢٢]، بل إن سيف بن عمر يضيف لا «تسكن» «ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيّزها»، «ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ولا يسكن بإيلياء معهم (أي مع النصارى) أحد من اليهود»[٢٣].

إن تفصيلات كهذه تخرج عن اتجاه نماذج الصلح في ذلك الوقت ولا تعكس سوى اتجاهات متأخرة. أما الإشارة إلى اليهود فلا نجد ما يؤيدها في المصادر العربية. وقد انفرد ميخائيل السوري بذكرها[٢٤]، وربما جاءت من مصدر نصراني. ويقول مصدر متأخر هو الحميري: إن النصارى «اشترطوا أن لا يساكنهم اليهود فيها»[٢٥].

---

(١٩) الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٥٠؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٣٩؛ ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ١، ص ٢٩١، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٤.

(٢٠) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٦٧، ويبدأ: هذا كتاب كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس».

(٢١) ابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ١٦: «بسم الله من عمر بن الخطاب لأهل مدينة إيلياء، أنهم آمنون على دمائهم وأولادهم وكنائسهم ألا تهدم ولا تسكن».

(٢٢) انظر: ابن عساكر، **التاريخ الكبير**، ج ١، ص ٥٦٣، وما بعدها.

(٢٣) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٥ ـ ٢٤٠٦.

(٢٤) *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditee pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, 4 vols. (Bruxelles: Culture et Civilisation, 1963), vol. 2, p. 45.

لم يخلُ الأمر من ادعاءات يهودية، فبالإضافة إلى الدور المفترض لكعب الأحبار تدعي رواية يهودية أن اليهود طلبوا من عمر السماح لمئتي عائلة يهودية من مصر بالسكن في القدس، ولكن معارضة البطريق جعلت الخليفة يسمح لسبعين عائلة فقط بالسكن، وقد تم غزو مصر بعد حوالى أربع سنوات من هذا التاريخ، انظر: *Encyclopedia Judica*, art. «Jerusalem».

(٢٥) محمد بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع مسرد عام**، حققه إحسان عباس (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥)، ص ٦٩.

أما ابن الجوزي الذي يبدو أنه يأتي بالوصف ذاته للصلح الذي جاء به سيف، فلا يذكر اليهود[٢٦].

ويشير المطهّر المقدسي إلى الصلح الذي اشترط أن لا تهدم الكنائس ولا يطرد الرهبان منها[٢٧]. وفي القرن الخامس، الحادي عشر يصلنا على أية حال النص الموسع كثيراً والذي يدعى الآن «العهدة العمرية». وكان أول من أورده المشرف بن المرجى (القرن الخامس الهجري/القرن الحادي عشر الميلادي) باعتباره عهد عمر إلى بيت المقدس ـ ومدن الشام الأخرى ـ وهو العهد الذي تعهد أهل القدس بالسير عليه[٢٨]. والنص الذي ورد في ابن عساكر[٢٩] (٥٧١هـ/١١٧٦م)، ومجير الدين الحنبلي[٣٠] وابن قيم الجوزية[٣١] يتبع عن كثب خطى نص المشرف، مع اختلاف بسيط. وفضلاً عن ذلك فإن أول إشارة إلى وجود نص للعهد يحفظه أهل بيت المقدس تأتي من ابن أعثم (٣١٤/٩٢٦) الذي يقول: «... وكتب ـ أي عمر ـ لهم كتاباً يتوارثونه إلى يومنا هذا، والله أعلم»[٣٢].

إن تطور شروط الصلح على هذا الوجه له صلة ببعض العوامل الهامة: حرمة بيت المقدس عند النصارى ووجود أول بطريرك وأكثر الكنائس حرمة فيها وكونها مركز الحج. ولا بد أن تطور العلاقات مع النصارى ابتداءً بأيام عمر بن عبد العزيز إلى أيام هارون الرشيد إلى المتوكل وإلى الفاطميين له صلة مباشرة

---

(٢٦) من المألوف أن نجد في المصادر المتأخرة روايات مبكرة. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **فضائل القدس**، حققه وقدم له جبرائيل سليمان جبور (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ص ١٢٣ ـ ١٢٤. «كتب عمر لأهل بيت المقدس: إني قد أمنتكم على دمائكم وأموالكم وذراريكم وصلبانكم (صلبان لا صلاة كما في الأصل) وبيعكم، لا تكلفوا فوق طاقتكم... وأن عليكم الخراج (الجزية) كما على مدائن فلسطين».

(٢٧) أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، **البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**، مراجعة المطهر بن طاهر المقدسي، ٦ ج (باريس: أرنست لورو، ١٨٩٩)، ج ٥، ص ١٨٥.

(٢٨) أبو المعالم المشرف بن المرجي بن إبراهيم المقدسي، **فضائل بيت المقدس والشام** (مخطوط)، ص ٢٥٧، والإسناد الوارد فيه ضعيف.

(٢٩) أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق صلاح الدين المنجد، ١٠ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ ـ ١٩٧٥])، ج ١، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٨.

(٣٠) أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، ٢ ج (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ/[١٨٦٦م؟])، ج ١، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٣١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، ٢ ج (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦١)، ج ٢، ص ٦٥٧ وما بعدها.

(٣٢) ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ١، ص ١٩٦.

بالموضوع(٣٣). إن الحقيقة التي مؤداها أن عهد عمر تطور من صلح أنفذه المسلمون إلى تعهدات قطعها أهل القدس يدعونا إلى الاستنتاج بأن نص العهد طور بحيث ضُمّن شروطاً لا علاقة لها بزمان الفتح، واكتسب صيغة فقهية وضعت لتنظيم أوضاع تالية(٣٤).

جاء عمر بيت المقدس يوم الاثنين وأقام بها بضعة أيام(٣٥). وتحاط الزيارة بقصص نصرانية ويهودية تنسب إلى الخليفة بعض الأعمال التي تخدم مصالحهم(٣٦). ومن ذلك زيارة عمر كنيسة القيامة ورفضه الصلاة هناك(٣٧)، ووجود كعب الأحبار (وهو شخص تتضارب حوله الروايات) ومناسبة وجوده والدليل (أو الأدلة) الذي رافق عمر إلى الحرم هي أمثلة على ذلك(٣٨).

---

(٣٣) أمر عمر بن عبد العزيز غير المسلمين بألا يرتدوا العمامة وألا يتزيوا بزي المسلمين، أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، ص ٦٢؛ أبو محمد عبد الله ابن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧)، ص ١٦٧. أمر الرشيد في سنة ١٩١هـ، غير المسلمين في المناطق القريبة من الحدود البيزنطية بأن يلبسوا ملابس تختلف عن ملابس المسلمين وألا يركبوا ركائب تشبه ركائبهم لأسباب أمنية؛ وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ٩ ج (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٨ ـ ١٣٥٧هـ/[١٩٢٩ ـ ١٩٣٨م؟])، ج ٦، ص ٢٠٦. وكان المتوكل أول من وضع قيوداً سنة ٢٣٩هـ/ ٨٥٣م على غير المسلمين فيما يتعلق باللباس والركائب والتعليم، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٣، ص ١٣٨٤ و١٤١٩، Arthur Stanley Tritton, ***Caliphs and their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar***, Routledge Library Editions, Islam; 30 (London: Routledge, 1950), pp. 5, 21, 47-55, 115-118, 120 and 124.

(٣٤) من المنتظر أن تكون الفترتان المملوكية والعثمانية قد تركتا أثراً هنا، انظر النص النهائي للعهدة الذي أصدرته البطريركية الأرثوذكسية في القدس بتاريخ ١/ ١/ ١٩٥٢ في: عارف العارف، **المفصل في تاريخ القدس** (القدس: مكتبة الأندلس، ١٩٦١)، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٣٥) يقول الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٥٩: «إن عمر أقام حتى يوم الجمعة»، أما المطهر المقدسي فيكتفي بالقول إنه أقام فيها أياماً، ج ٥، ص ١٥٥، ويقول ابن سعد: خرج عمر إلى الجابية في صفر سنة ١٦هـ ومكث عشرين ليلة، ثم حضر فتح بيت المقدس وقسم الغنائم بالجابية، انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ١، ص ٢٨٣.

(٣٦) انظر: ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ١، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٣٧) ابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ١٧ ـ ١٨، يعطي رواية نصرانية.

(٣٨) إن تاريخ اعتناق كعب الإسلام وكذلك وجوده الفعلي في القدس آنذاك وكيفية مجيئه إليها من الأمور غير الواضحة، انظر: الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٥٩ وما تلاها، ويقول ابن أعثم الكوفي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٦، إنه أسلم بعد فتح القدس. وفي رواية أخرى أنه أسلم قبل ذلك وأنه كان في القدس فسأل عمر عنه، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ٢٤٠٨ ـ ٢٤٠٩؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦، وابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ٥٥٧.

وعلى أية حال، فالزيارة تتصل بمكانة القدس الكبيرة، كما أن الروايات التاريخية أكدت أن عمر قصد الحرم، الذي كان النصارى قد أهملوه وأحجموا عن استعماله لأسباب تتصل بالكتب الدينية، ونظف الأرض حول الصخرة وصلّى في مكان قريب إلى الجنوب منها. ويبدو أنه أراد بهذا الموقع أن يكون مصلى. ويروي الأزدي أن عمر «خط بها محراباً من جهة الشرق، وهو موضع مسجده»[٣٩]. ويُعطى مقاتل بن سليمان (ت١٥٠هـ) أول إشارة إلى ذلك ويقول بوضوح: «وخرب بيت المقدس فلم يعمر حتى بناه المسلمون في زمن عمر بن الخطاب»[٤٠]. ويقول المهلبي (القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي): إن عمر «كشف عن الموقع - في الحرم - وبنى عليه المسلمون مسجداً»[٤١]. ويروي المطهّر المقدسي أن عمر بنى مسجداً في بيت المقدس[٤٢]. وترد إشارة متأخرة إلى المسجد في بعض المصادر المتأخرة[٤٣].

ويقول ثيوفانس: إن عمر شرع في بناء المسجد في سنة ٦٤٣م/ ٢٢هـ[٤٤]. ويشير كل من ميخائيل السوري[٤٥] وأفتيشيوس[٤٦] إلى بناء عمر للمسجد. ويتضح من هذا أن عمر في زيارته القصيرة عيّن موضع الصلاة في الحرم وخطّ المحراب،

---

(٣٩) الأزدي، المصدر نفسه، ص ٢٥٩، ويرد النص نفسه في فتوح الشام المنسوب لـ: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦)، ج ١، ص ١٥١.

(٤٠) أبو الحسن مقاتل بن سليمان الأزدي البلخي، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج ١، ص ٦٢ - ٦٣.

(٤١) **مجلة معهد المخطوطات** (١٩٥٨)، ص ٥٤.

(٤٢) البلخي، **البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**، ج ٤، ص ٧٨ وج ٥، ص ١٨٥.

(٤٣) المقدسي، **فضائل بيت المقدس والشام**، ص ٥٣. يقول الحميري في: **الروض المعطار**، ص ٦٩: إن عمر جعل القبلة في صدر المسجد، ويذكر القلقشندي (عن الروض المعطار، كما قال) بناء عمر للمسجد الأول، أحمد بن علي القلقشندي، **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، ج ٤، ص ١٠١، وانظر: أبي عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد بن علي بن عبد الخالق المنهاجي شمس الدين السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، تحقيق أحمد رمضان أحمد، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢ - ١٩٨٤)، ج ١، ص ٢٣٨ - ٢٤٠، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (ط. بولاق)، ج ١، ص ٢٧٩.

(٤٤) H. Turtledove, *The Chronicle of Theophanes* (Philadelphia: University of Philadelphia, 1982), p. 42.

(٤٥) *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, vol. 2, p. 423.

(٤٦) يقول ابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ١٨: بنى عمر المسجد وترك الصخرة في مؤخّرة المسجد.

وأن أول مسجد أقيم في زمانه(٤٧). ويردنا أول وصف خارجي لهذا المسجد من الأسقف أركولف الذي زار القدس حوالى سنة ٦٨٠ م أيام خلافة معاوية.

وعيّن عمر عُبادة بن الصامت ليكون قاضياً ومعلماً في بيت المقدس، وهو ما فعله الخليفة مع مراكز الأمصار فقط(٤٨). وثمّة إشارات إلى كثير من الصحابة الذين زاروا المدينة تقرباً إلى الله، وتوفي بعضهم هناك(٤٩). وتوجه أبو عبيدة، القائد العام، إلى المدينة وتوفي وهو في طريقه إليها(٥٠). ووقف الخليفة الثالث عثمان عين سلوان ـ قرب القدس ـ على أهل المدينة(٥١). وكانت هذه بداية أوقاف إسلامية غنية على بيت المقدس على مدى القرون.

ـ ٢ ـ

ومع مجيء الأمويين نالت بيت المقدس اهتماماً خاصاً لأسباب سياسية ودينية. إن حرمة المدينة أضفت على الأمويين نفحة إسلامية. وليس من قبيل الصدف أن غير خليفةٍ من خلفائهم أخذ البيعة في القدس. وكان معاوية يعلم حق العلم ما

---

(٤٧) وينفرد، البلخي، **البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**، ج ٤، ص ٨٧: بالقول «فلم يزل بيت المقدس خراباً إلى أن قام الإسلام وعمّره عمر ثم معاوية بن أبي سفيان». يُفهم من هذا أن معاوية ساهم فيما بعد في البناء. يشير إلعاد إلى نص رؤيوي في المدارس (التفسير اليهودي التقليدي للتوراة) يقول: إن معاوية بني أسوار جبل الهيكل. انظر: Amikam Elad, «Muslim Holy Places in Jerusalem,» in: Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 8 (Leiden; New York: E.J. Brill, 1995).

(٤٨) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ/[١٩١٠ م؟])، ج ٢، ص ١٦٠، وابن عبد البر، **الإصابة** (على هامش ابن حجر)، ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.

(٤٩) انظر: أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبّان البستي، **مشاهير علماء الأمصار**، عني بتصحيحه م. فلايشهمر، فيسبادن: ف. شتاينر فرلاغ، ١٩٥٩)، ص ٥٠ ـ ٥١؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٤٠١، ٤٠٨ و٤١٧، وأبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، ج ١، ص ٢٢٦، درس العسلي هذا الموضوع بالتفصيل، انظر: كامل جميل العسلي، **أجدادنا في ثرى بيت المقدس** (عمان: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٣٣، ١٠٦، ١٩٩ ـ ٢٠٠ و٢١٩.

(٥٠) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٥؛ أبو زرعة، المصدر نفسه، ص ٥٩٣ و٦٩٠، وابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٥١) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، المكتبة الجغرافية؛ ٣ (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٧)، ص ١٧١، وأبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي، **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، عنيت بنشره وتحقيقه جانين سورديل (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥٣)، ص ٢١.

كان لبيت المقدس من أهمية. وفي أثناء خلافه مع علي تعاهد هو وعمرو بن العاص في بيت المقدس[٥٢]. وفي وقت تالٍ، وعندما كان ما يزال في نزاع مع الحسن بن علي، تلقى بيعة الشاميين في بيت المقدس في سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م في المسجد[٥٣].

وأكد معاوية حرمة بيت المقدس لأنه رُوي أنه قال، من على منبر مسجدها: «ما بين حائطي هذا المسجد أحبّ إلى الله تعالى من سائر الأرضين»[٥٤]. ويبدو أنه توسّع في تفسير الأرض المقدسة لتشمل بلاد الشام وسماها «أرض المحشر»[٥٥]. وفي رواية له عن خالد بن معدان (١٠٣هـ/ ٧٢١م) عن الرسول (ﷺ) قال: «عليك بالشام فإنها خيرة الله من بلاده ويجتبي إليها خيرته من عباده»[٥٦]. وفي مناسبة أخرى تحدّث عن مجد الله في الأرض المقدسة التي جعلها الله موطن الأنبياء والصالحين من عباده وأسكن فيها أهل الشام[٥٧].

واستمر الحج إلى بيت المقدس وانتعشت الحياة فيها. ويقول الأسقف أركولف الذي زارها في أيام معاوية: إن الناس كانوا يأتون إلى القدس من بلدان وجنسيات مختلفة ويعقدون فيها سوقاً سنوية (في ١٢ أيلول/ سبتمبر) تشمل نشاطات تجارية كثيرة. وتحدث أيضاً عن المسجد فقال: إنه بناء مستطيل بسيط في منطقة الحرم[٥٨]، معظمه من الخشب ويتسع (فيما قال) لثلاثة آلاف شخص.

---

(٥٢) يورد ابن سعد نص هذا التعاهد، في: **الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ٢٥٤، وانظر أيضاً: ابن عساكر، المصدر نفسه، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٥٣) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ١٥، والبلخي، **البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**، ج ٤، ص ٨٧؛ يوليوس فلهاوزن، **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، راجع الترجمة حسين مؤنس، الألف كتاب؛ ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٩٦ ـ ٩٧، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، **تأريخ الخلفاء**، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج، عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ١٢١.

(٥٤) ضياء الدين محمد بن عبد الواحد بن أحمد المقدسي، **فضائل بيت المقدس**، تحقيق محمد مطيع الحافظ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥)، ص ١٤٩.

(٥٥) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٤، ق ١، ص ٣٢.

(٥٦) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ٦٠.

(٥٧) أبو الفضل نصر بن مزاحم، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م)، ص ٣١.

(٥٨) Palestine Pilgrims', *The Library of the Palestine Pilgrims' Text Society* (New York: AMS Press, [1971]), pp. 4-5, and John Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster England: Aris and Phillips, 1977), pp. 7-8 and 95.

ويعني هذا أن عدد العرب هناك كان يبلغ ضعفي أو ثلاثة أضعاف هذا الرقم. وهذا أمر مفهوم إذا تذكرنا أن القبائل العربية (النصرانية)، خصوصاً قبيلتي لخم وجذام، كانت تعيش في فلسطين قبل الفتح[٥٩]. وهناك إشارات إلى العرب ـ النصارى ـ في القدس أثناء الفتح[٦٠]. ولا شك أن العرب زادوا فيما بعد لأن عمر أرسل عبادة بن الصامت قاضياً ومعلماً. ومن المقبول الآن بصورة عامة أن الجزء الأعظم من سكان فلسطين الأصليين قد تعربوا في القرون الأولى من الحكم العربي. ويتحدر معظم العرب الفلسطينيين اليوم من أجناس سكنت البلاد عبر الأزمنة الماضية.

وتبع خلفاء معاوية موقفه وسياسته تجاه المدينة بنشاط. وتبدو المنزلة الخاصة للأرض المقدسة في أن ولاة فلسطين كانوا عادة من الأمراء الأمويين مثل عبد الملك[٦١] وسليمان بن عبد الملك، أو من بين أمْيَز رجالهم مثل عمر بن سعيد الأنصاري الذي ولاه معاوية[٦٢]، وابن بحدل الكلبي خال يزيد الأول الذي قام معاوية بن يزيد بتوليته[٦٣].

وقد أخذ اثنان من الخلفاء المروانيين (الأمويين) البيعة في القدس. وجاءت خلافة عبد الملك عندما كان ابن الزبير قد أعلن خلافته في المدينة، فلا غرو أن يذهب إلى القدس ليأخذ البيعة لنفسه فيها، ليكسب المناسبة أهمية خاصة[٦٤].

أما سليمان بن عبد الملك فقد أتته البيعة وهو في مشارف البلقاء، فأتى البيت المقدس ليأخذ البيعة من الوفد الذي جاء خصيصاً إلى هناك. واحتفل سليمان بهذه المناسبة فكان يجلس في صحن المسجد الأقصى مما يلي الصخرة ويتقبل التهاني[٦٥]. وعندما أراد عمر بن عبد العزيز محاسبة بعض عمال سليمان

(٥٩) انظر: عبد العزيز الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام،» ورقة قدمت إلى: **المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام** (بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٤)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٦٠) الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٥٩، وابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ١، ص ٢٩٦.

(٦١) البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق ألورت، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٦٢) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٤، ج ١، ص ١٦٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٦٤) ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ج ١، ص ٣٢٩، كان ذلك في (رمضان، ٦٥ هـ/ ٦٨٥م).

(٦٥) صلاح الدين المنجد، **معجم بني أمية** (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٠)، ص ٦٧؛ المقدسي: **فضائل بيت المقدس والشام**، ص ٣١ ـ ٣٢، **ومثير الغرام بفضائل القدس والشام**، صححه وشرحه وعلق عليه أحمد سامح الخالدي (يافا: مكتبة الطاهر، [١٩٤٦؟])، ص ٤٥.

أمر بأن يحملوا إلى بيت المقدس ويحلفوا عند الصخرة[٦٦]. وفضلاً على هذا فقد قام الخلفاء الأمويون: معاوية وعبد الملك والوليد وسليمان وعمر بن عبد العزيز ويزيد بن عبد الملك بزيارات متكررة إلى المدينة[٦٧].

لم تكن القدس مركزاً إدارياً، لأن المراكز الإدارية كانت قواعد للمقاتلة تلبي حاجاتهم إلى المراعي والمناخ وتكون مرتبطة مباشرة بشبه الجزيرة العربية، ولم تكن بيت المقدس وحَرَمُها ملائمة لهذا الغَرَض. وقد همّ سليمان باتخاذها عاصمة له، ولكنه تخلى عن الفكرة على نحو مفهوم. بيد أن المقدس كان لها والٍ خاص وقاضٍ خاص نظراً لمكانتها الخاصة.

وشاد الأمويون في المدينة صروحاً عظيمة، ليؤكدوا في الدرجة الأولى حرمة الحرم وليكسبوا الاحترام والشهرة بين المسلمين. واشتهر عبد الملك (٦٥ ـ ٨٦/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥) ببناء قبة الصخرة في سنة (٦٩/ ٦٨٨ ـ ٦٨٩) ـ (٧٢/ ٦٩١ ـ ٦٩٢م)[٦٨]. وقد فكر في المشروع إثر تولِّيه الخلافة، مع أنه كان يواجه متاعب كبيرة. وليس بعيداً عن الموضوع أن نلاحظ أنه كان مدنيّاً (نسبة للمدينة) في تعليمه وأنه كان من رجال الحديث.

وهناك اختلاف في تفسير دوافع هذا العمل بين الكتّاب لأن الروايات تتضارب. يذكر اليعقوبي (٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) وهو شيعي: أن عبد الملك أراد ببناء قبة الصخرة أن يحول الحج إلى قبة الصخرة ليواجه دعوة منافسه ابن الزبير، وأنه رد على اعتراض الناس بالاستشهاد بالزهري (١٢٤هـ/ ٧٤١م) الذي يروي الحديث الذي يحصر الزيارات بالمساجد الثلاثة[٦٩].

---

(٦٦) الواسطي، **تاريخ واسط**، ص ٨٧.

(٦٧) انظر مثلاً: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق أحد أفاضل العصر، ٤ ج (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ٢، ص ٤٧٤، وأبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، **كتاب المعرفة والتاريخ (وهو من كتب الأصول في معرفة الرجال على طريقة المحدثين، كتب في القرن السادس** (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦٧)، ج ٢، ص ٣٧٠.

(٦٨) انظر: أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٨؛ ابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ٢٩؛ الواسطي، المصدر نفسه، ص ٨٧؛ *Corpus inscriptionum Arabicarum*, sous la direction de Max van Berchem, vol. 2: *Jerusalem*, «Haram,» p. 234 ff, and K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, with a contribution by Marguerite Guatier-van Berchem, 2 vols. (Oxford: Counterpoint, 1969), vol. 1, p. 65.

(٦٩) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٣١١.

وقد ردد ابن البطريق (٣٢٤هـ/ ٩٤٠م)(٧٠) وبعض المؤرخين التالين الخبر. ولكن المهلبي (القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، وهو جغرافي ذو ميول شيعية، نسب هذا الإجراء إلى الوليد الذي اتخذه خوفاً على أهل الشام أن يعرفوا فضل أهل البيت على بني أمية(٧١) (إذا هم دخلوا الحجاز للحج - المترجم). ويذكر اليعقوبي والمهلبي أن المنع من الحج إلى مكة استمر طيلة العهد الأموي.

وقد أخذ غولدزيهر وبعده كرسويل برواية اليعقوبي(٧٢)، ورفض غويتين وغرابار الرواية على أساس أن الحج إلى مكة استمر أيام عبد الملك، كما يفهم من الروايات التاريخية، وأن المصادر المبكرة الأخرى لا تذكر إجراء كهذا، وأن مثل هذا العمل بالغ الخطورة على عبد الملك، وأخيراً أن هيئة القبّة ونطاق الموقع لا تلائم مثل هذه الفكرة(٧٣). ويمكن أن نضيف أن الزهري كان شاباً مغموراً آنئذٍ ولا مجال للاستشهاد به، ويفهم من الفسوي أن الزهري جاء إلى دمشق لأول مرة في سنة ٨٢هـ/ ٧٠١م، وأنّه دعي صدفة إلى مجلس عبد الملك(٧٤).

وربّما أراد عبد الملك أن يعبّر عن روعة الإسلام بعمل عمراني فذّ في مدينة الكنائس الفخمة، كما أشار المقدسي(٧٥). ولعل الأهم من ذلك أن عبد الملك أراد بهذا العمل أن يؤكد حرمة الحرم وأن يكسب نفوذاً بين المسلمين. وهذا كله مفهوم

---

(٧٠) ابن بطريق، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩، يقول ابن البطريق: أمر الناس بالطواف حول القبة، انظر أيضاً: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**= *Annales Codd. Mss. Nunc Primun Arabice Editi*. تحقيق ت. و. ج. يوينبول (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥٥)، ج ١، ص ٢١٧؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ٨، ص ٢٨٠، وأبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل**، ج ٢ (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ/ [١٨٦٦م؟])، ج ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٧١) **مجلة معهد المخطوطات** (١٩٥٨)، ص ٥٤.

(٧٢) Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, edited by S.M. Stern; translated by C.R. Barber and S.M. Stern (New Brunswick NJ: Aldine Transaction, 2006), vol. 2, p. 44, and Creswell, *Early Muslim Architecture*, pp. 65-67.

(٧٣) Oleg Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem,» *Ars Orientalis*, vol. 3 (1959), pp. 15-16, and S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E.J. Brill, 1966), p. 115.

(٧٤) الفسوي، **كتاب المعرفة والتاريخ (وهو من كتب الأصول في معرفة الرجال على طريقة المحدثين، كتب في القرن السادس**، ص ٦٢٦ - ٦٢٩، و A.A. Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, edited and translated by Lawrence I. Conrad; introduction by Fred M. Donner, Modern Classics in Near Eastern Studies (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), pp. 117-118.

(٧٥) ابن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ١٥٩ - ١٦٨.

ضمناً من النقوش الظاهرة في القبة التي تعكس نوعاً من الحوار الإسلامي المسيحي في ذلك الوقت، وتبيّن الأفكار الإسلامية وتزكي الدين الإسلامي وتؤكد شمول رسالة الإسلام وعلى أنها خاتمة الرسالات(٧٦).

وكان لاختيار الصخرة دلالة خاصة. وتشير بعض الروايات الأولى إلى الصلة بينها وبين الإسراء والمعراج(٧٧). وتشير روايات أخرى إلى أن عبد الملك نفسه ربط بين حرمة الصخرة والمعراج(٧٨)، ويروى فضلاً على ذلك أن عمر ـ حين دخل الحرم ـ سأل عن موضع الصخرة(٧٩).

ومن المحتمل أن المسلمين(٨٠) وغير المسلمين روّجوا القصص حول الصخرة، ولكن ليس هذا موضعها(٨١). وهكذا فإن الصخرة تحيي ذكرى الإسراء والمعراج بشكل ما(٨٢).

وكان الأمويون فخورين بقبة الصخرة صرحاً إسلامياً عظيماً(٨٣). وحتى الخليفة العباسي المهدي اعترف بشيء من الغيرة بأن قبة الصخرة هي من المآثر التي سبق بنو أمية بني العباس إليها(٨٤). وقد أمر عبد الملك أيضاً بإنشاء بابيْن جديدين في أسوار المدينة(٨٥).

وشاد الأمويون صروحاً عظيمة أخرى، وبُني المسجد الأقصى في هذه الفترة، وتختلف المصادر حول مَن بناه: هل هو عبد الملك أم ابنه الوليد(٨٦).

---

(٧٦) Grabar, Ibid., pp. 53.

(٧٧) انظر: الواسطي، **تاريخ واسط**، ص ٧٠ ـ ٧٤ و١١٤ ـ ١١٧، وابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٦، ص ٢٦٥.

(٧٨) انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ١، ص ٣١١، والحسن بن أحمد المهلبي، **الكتاب العزيزي أو المسالك والممالك**، ص ٥٤. مع أن الروايات ملونة بألوان سياسية، فإن الإشارات ذات مغزى.

(٧٩) انظر ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٢٥. حيث نجد رواية شامية عن هشام بن عمار الدمشقي.

(٨٠) ينسب إلى الزهري قوله: إن جميع الأنبياء صلوا نحو الصخرة، وأنها قدست ثلاث مرات، وإنها هي المقصودة في: **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١.

(٨١) انظر: الواسطي، المصدر نفسه، ص ٥١، و Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem,» p. 38.

(٨٢) انظر: ناصر خسرو، **سفر نامة**، علق عليه يحيى الخشاب (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥)، ص ٣٠ ـ ٣١، و**دائرة المعارف الإسلامية**، ط ٢، مادة: «القدس».

(٨٣) انظر قول سليمان بن عبد الملك في: الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص ١٤٨.

(٨٤) أسرّ المهدي بهذا الرأي إلى وزيره، انظر: المقدسي، **فضائل بيت المقدس والشام**، ص ١٨٦.

(٨٥) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١١، ص ٢٦١.

(٨٦) يقول الواسطي، **تاريخ واسط**، ص ٨٣: إن عبد الملك هو الذي بناه. والرواية عن الوليد بن حماد =

ومال كرسويل إلى الأخير استناداً إلى أوراق البَرْدي التي وجدت في أفروديتو[٨٧]. ومن المحتمل أن عبد الملك أمر ببناء المسجد الأقصى، وأن الوليد شارك في بناء بعض الأجزاء[٨٨].

وقد كُشِفَ مجمَّع بنائي أموي رائع إلى الجنوب والجنوب الغربي من المسجد الأقصى. ومحتمل أن أحد المبنَيين اللذين يتصلان اتصالاً مباشراً بالحرم كان مقراً لحاكم المدينة ـ دار الإمارة ـ وقد تكون المباني الأخرى قد خصصت لكبار الضيوف أو للأمويين الذين كانوا يكثرون من زيارة المدينة[٨٩]. وهذا كله مؤشر على المكانة الخاصة لبيت المقدس، ومن شأنه أن يزيد قدْر الأمويين.

وتشير صُوَى الأميال التي اكتشفت حول القدس في أواخر العصر العثماني إلى أن عبد الملك أمر ببناء طريق رئيسي من دمشق إلى القدس[٩٠]. ومن المعروف كذلك أن الأمويين أنشأوا داراً للسكة في القدس، وقد حملت بعض قطع العملة التي ضربت هناك اسم «إيلياء»[٩١].

وسارت عملية تعريب القدس بسرعة خصوصاً بعد الإجراءات التي اتخذها عبد الملك لتعريب الدواوين والنقود. وفي أواخر القرن السابع الميلادي تقريباً حلَّت اللغة العربية محل اليونانية بوصفها اللغة السائدة في المدينة. ويبدو أن عدد سكان بيت المقدس العرب أصبح الآن كبيراً لأنهم استطاعوا أن يقفوا في وجه

= الرميلي. وترجع بإسنادها إلى رجاء بن حيوة (١١٢هـ) ويزيد بن سلاّم اللذين أشرفا على البناء. انظر أيضاً: العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، ج ١، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠، ويذكر ابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ٤٢ الوليد أيضاً، وكذلك، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٥، ص ١٠، وينسب إلى الوليد عادة الفضل في بناء مسجد دمشق ومسجد المدينة.

(٨٧) الواسطي، **تاريخ واسط**، ص ٨١ ـ ٨٣؛ المقدسي، **فضائل بيت المقدس والشام**، ص ٥٨ ـ ٥٩، وابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ٨، ص ٢٨٠.

(٨٨) العليمي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٠، **ودائرة المعارف الإسلامية**، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٤١، و Elad, «Muslim Holy Places in Jerusalem,» pp. 21 ff. and Creswell, *Early Muslim Architecture*, vol. 1, p. 373.

(٨٩) Yigael Yadin, ed., *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City, 1968-1974*, English translation and abridgement by R. Grafman (New Haven, CT: Yale University Press, 1976); *Bulletin of the Israel Exploration Society* (1973), and Benjamin Mazar, *The Mountain of the Lord* (New York: [n. pb.],1975), pp. 262-267.

(٩٠) عبد الله مخلص، **الكشاف**، السنة ٢.

(٩١) سمير شمّا، في: **القدس الشريف**، العدد ١٠ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦)، ص ٤٥ ـ ٤٦.

مروان آخر الخلفاء الأمويين. وأدى ذلك إلى إنزال العقوبة بهم وإلى تدمير سور المدينة بصورة جزئية سنة ١٢٨/ ٧٤٥[٩٢].

لقد نشر الأمويون (والشاميون) الأحاديث والأخبار التي ترفع شأن بيت المقدس لأسباب سياسية. ولكن حرمة بيت المقدس كانت عامة. فالعباسيون والعلويون أشاروا إلى بيت المقدس دعماً لقضاياهم. وهكذا فإن المهدي (المنتظر) يقترن اسمه ببيت المقدس. «وتقبل رايات سود (عبّاسية) من قبل خراسان فلا يردها شيء حتى تنصب بإيلياء»[٩٣] وبذلك كان تعظيم المدينة شاملاً.

- ٣ -

وبمجيء العباسيين ازدادت أهمية القدس الإسلامية. وقد أظهر العباسيون في تأكيدهم الاتجاه الإسلامي تقديراً كبيراً للمدينة المقدسة. فقد زارها المنصور (الخليفة الثاني) عند عودته من الحج في سنة ١٤٠هـ/ ٧٨م)[٩٤]. وتمت هذه الزيارة في الواقع إيفاء لنذر[٩٥]. وزار المنصور بيت المقدس مرة ثانية في سنة ١٥٤هـ/ ٧٧١م[٩٦] ورحل ابنه وخليفته المهدي إلى بيت المقدس سنة ١٦٣هـ/ ١٧٨م لزيارة الأقصى والصلاة فيه[٩٧].

وقد ضربت بيت المقدس هزتان أرضيتان في هذه الفترة أصابتا المسجد الأقصى. وقام المأمون بعمل إصلاحات كبيرة بعد أن هُدمت الأجزاء الشرقية والغربية[٩٨].

---

(٩٢) يوليوس فلهاوزن، **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، نقله عن الألمانية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ راجع الترجمة حسين مؤنس (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٣٦٨، وثيوفانس، **التاريخ**، ص ١١٢.

(٩٣) انظر: الواسطي، **تاريخ واسط**، ص ٥٤، وابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٤، ص ٣٨٦.

(٩٤) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٣، ص ١٢٩؛ الأزدي، **فتوح الشام**، ج ٢، ص ٢١٨، والكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، ص ١٠٦.

(٩٥) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي، ٩ ج (باريس: [د. ن.]، ١٨٤١ - ١٨٧٧)، ج ٦، ص ٢١٢.

(٩٦) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٣، ص ٢٧٢؛ الكندي، المصدر نفسه، ص ٢١٨، وابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ١، ص ٢٩.

(٩٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٠١؛ الأزدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٣، والفسوي، **كتاب المعرفة والتاريخ**، ج ١، ص ١٥٠.

(٩٨) يتحدث ابن تغري بردي عن الهزة الأولى في سنة ١٣١هـ/ ٧٤٨م، التي كانت شديدة وخرّبت بيت المقدس، انظر: ابن تغري بردي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١١.

وأحدثت هزة أرضية ثانية (ربما في سنة ١٥٤هـ)[٩٩] أضراراً كبيرة في المسجد الأقصى، وأمر المهدي سنة ١٦٣هـ بإجراء إصلاحات كبيرة وزاد في عرض المسجد وأنقص طوله[١٠٠]. وتحدث المقدسي بإعجاب عن إصلاحات المهدي التي شاهدها[١٠١].

وقام المأمون (١٩٨هـ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣م ـ ٨٣٣م) ببناء الأبواب الشرقية والشمالية للحرم. وتم ذلك في ربيع الثاني سنة ٢١٦هـ/ أيار (مايو) ٨٣١م[١٠٢]. ورغم وضع اسمه مكان اسم عبد الملك (وليس التاريخ الذي بقي كما هو)، فليس هناك إشارة إلى أي بناء قام به هناك[١٠٣].

وأصلحت الأسوار كذلك أو أعيد بناؤها عند تضررها من البشر أو الزلازل. وركزت العناية المستمرة على الحرم. إن جميع المباني التي بداخل الحرم لها بعض الدلالات الإسلامية الواضحة. وقد أمرت السيدة أم الخليفة المقتدر حوالى سنة (٣٠١هـ/ ٩١٣م) بإصلاح قبة الصخرة وأمرت بتزويد كل باب من أبوابها بمدخل خشبي فخم[١٠٤].

وانفرد ثيوفانيس بالقول إن المنصور أمر عند زيارته اليهود والنصارى بكتابة أسمائهم وشماً على أيديهم لأغراض الجزية[١٠٥]. وهذا أمر من الصعب قبوله لأن الرشيد هو الذي أمر غير المسلمين في مناطق الحدود بارتداء أردية يُعرفون بها احتراساً من الجواسيس الأجانب.

أما قصة السفارات بين شارلمان وهارون الرشيد التي رواها إيغنهارد (Eginhard) سنة ٨٢٠م، وإهداء مفاتيح المدينة للأول فليس لها أساس تاريخي[١٠٦]. ولكن من الواضح أن الإمبراطور أسس في بيت المقدس بعض الأنزال (ج نُزُل) ومكتبة.

---

(٩٩) انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٥، ص ٦١٢.

(١٠٠) انظر: الواسطي، **تاريخ واسط**، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١٠١) ابن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ١٦٨، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٥٩٧.

(١٠٢) *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, vol. 2: *Jerusalem*, «Haram,» pp. 248-250.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ وما بعدها.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ وما بعدهما.

(١٠٥) بينما يتحدث ميخائيل السوري عن زيادة في الضرائب، انظر: Turtledove, *The Chronicle of Theophanes*, p. 138.

(١٠٦) انظر: عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الأول** (بغداد، [د. ن.]، ١٩٤٥)، ص ١٤٩ ـ ١٥٦.

ويُمتدح المسلمون لمعاملتهم الحسنة للحجاج. وكانت تعقد في المدينة سوق سنوية في الخامس عشر من أيار (مايو)[١٠٧]. وفي عهد المأمون أجرى البطريرك بعض الإصلاحات في مباني القبر المقدس[١٠٨].

وفي هذا الوقت كانت قد تم تعريب بيت المقدس وأسْلَمتُها بصورة كاملة. وقد هيأت حرمة المدينة وانفتاحها أمام العلماء والحجاج والتجار، والريف الأخضر المحيط بها لسكانها حياة آمنة من الاضطراب والعوز. والخبر الذي يقول: إن الله قد حبا أهل بيت المقدس الرخاء والعافية له دلالة في هذا الشأن[١٠٩]. بيد أنها لم تكن بمنجاة تماماً من المشقة. فقد ضربتها الزلازل[١١٠]. ويروي أفتيشيوس خَبَر مجاعة حلت في المدينة أيام المأمون[١١١]. وهزت بيت المقدس ثورة الفلاحين التي قادها المبرقع اليماني (٢٢٧هـ/ ٨٤١م) في خلافة المعتصم، فقد دخل المبرقع المدينة وهرب أهلها من مسلمين وسواهم ونهبت أماكن العبادة[١١٢].

ويشكل أدب الحديث جوهر معلوماتنا فيما يتصل بنمو حرمة بيت المقدس[١١٣]. ورويت أحاديث حول فضل زيارة المسجد الأقصى والصلاة فيه[١١٤]. وانتشرت هذه الأحاديث انتشاراً نشيطاً وواسعاً في الفترة الأموية، ومّما له دلالة أن بعض المؤرخين استشهدوا بالحديث الذي يحصر شد الرحال بالمساجد الثلاثة في صدد بناء قبة الصخرة.

هناك أحاديث تكتفي بتأكيد فضائل بيت المقدس أو فضل زيارتها أو فضل

---

(١٠٧) روى برنارد الحكيم حوالى ٨٧٠م أنه نزل في نزل Hospice الإمبراطور المجيد شارل، وذكر مكتبة عظيمة، و١٢ قصراً، انظر: John Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster England: Aris and Phillips, 1977), p. 142.

(١٠٨) ابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ٥٥ وما بعدها.

(١٠٩) انظر: الواسطي، **تاريخ واسط**، ص ٣٩.

(١١٠) ربما كان آخر زلزال في فترتنا هذه سنة ٤٦٠هـ؛ انظر: أبو يعلى حمزة بن أسد بن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق [وهو تتمة لتاريخ هلال الصابي]: تتلوه نخب تواريخ ابن الأزرق الفارقي وسبط ابن الجوزي والحافظ الذهبي**، تحرير هـ م. أمدروز (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٩٤، وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٠، ص ٥٧.

(١١١) ابن بطريق، المصدر نفسه.

(١١٢) ميخائيل السوري، **التاريخ**، ج ٣، ص ١٠٣، وانظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(١١٣) الحديث هنا هو الأقوال المنسوبة إلى النبي.

(١١٤) انظر: M. J. Kister, «You Shall only Set Out for Three Mosques: A Study of an Early Tradition,» *Le Museon*, vol. 82, nos. 1-2 (1969), p. 173 ff.

الصلاة في المسجد الأقصى(١١٥). بيد أن هنالك أحاديث تقصر شد الرحال على مسجدي مكة والمدينة أو تقلل من شأن الصلاة في المسجد الأقصى بالنسبة إلى مسجد المدينة أو حتى تنصح بعدم الارتحال إلى بيت المقدس(١١٦). ويرجع إسناد هذه الأحاديث إلى الفترة الواقعة بين الثلث الأخير للقرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، والربع الأول من القرن الثاني/ الثامن (جابر بن عبد الله ٧٨/ ٦٩٧، وعطاء ١١٥/ ٧٣٣، وقتادة ١١٧ ـ ١١٨/ ٧٣٥ ـ ٧٣٦). وقد كانت هذه الفترة فترة صراعات مريرة بين الأمويين وحركات المعارضة (الزبيريون، والعلويون والعباسيون)، وحاول الجميع أن يجدوا في الحديث سنداً معنوياً أو دينياً.

ولا تتعرض هذه الأحاديث إلى وضع المسجد الحرام في مكة أو مسجد المدينة. بل هي تتناول بالأحرى موقف الأمويين وأحزاب المعارضة(١١٧)، ويجد هذا الوضع صداه في بعض الأقوال(١١٨). فهذا الفرزدق ـ الشاعر ـ يتحدث عن البيتين اللّذين كان الأمويون ولاتهما:

وبيتان بيت الله نحن ولاته   وبيت بأعلى إيلياء مشرَّف

ويقول في معرض مدحه لسليمان بن عبد الملك بأنه الإمام الذي اهتدى في المسجد الأقصى(١١٩). وقد أسهم مفسرو القرآن والقُصاص وكذلك الصالحون في فضائل بيت المقدس. فمقاتل بن سليمان (٨٠ ـ ١٥٠هـ) يذكر في تفسيره عدداً كبيراً من الآيات حول الأرض المقدسة والقدس(١٢٠). فهو يروي مثلاً ما ورد في سورة البقرة(١٢١) عن تحويل القبلة، وتعليق قريش بأن محمداً قد تردد عليه أمره

---

(١١٥) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، تحقيق وجمع محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م)، ج ١، ص ٤٢٩، والمتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ١٣، ص ١٣٣٠، ١٣٦٨ و١٣٧٩ ـ ١٣٨٠.

(١١٦) انظر: الصنعاني، **المصنف**، ج ٥، ص ٩١٣١، ٩١٦٣، ٩١٧٣، ٩١٦٤ و٩١٦٦، وأبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، **الترغيب والترهيب من الحديث** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٢١٢.

(١١٧) المتقي الهندي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٣٦٨، ٣٧٩ و١٣٨٠.

(١١٨) انظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٥)، ج ١٩، ص ٥٩.

(١١٩) انظر: **الديوان**، ج٢ ص ٣٢ و٧٣، وبالمسجد الأقصى الإمام الذي اهتدى به من قلوب المترين ضلالها. المترجم.

(١٢٠) انظر: الأزدي، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج ١، ص ٤١ وما بعدها، ٦٢ ـ ٦٣، ٧٥، ١٠٤ ـ ١٠٥، ١٣٥، ١٨٤، ٢٧٩، ٣٠٥ ـ ٣٠٦ و٣٥٠ ـ ٣٥١.

(١٢١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٤٢.

واشتاق إلى مولد آبائه، وأنه رجع إلى دين مكة[١٢٢]. وكان مقاتل يأخذ عن الإسرائيليات، وقد انتقد بسبب ذلك[١٢٣]. ويبدو أنه كان يعقد مجالس العلم في الأقصى واجتمع إليه خلق كثير من الناس[١٢٤].

والواقع أن الإسرائيليات أنتجت طوفاناً من الأدب حول بيت المقدس. وكان هذا يتألف من قصص وحكايات رواها الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً، وكانوا بصفة رئيسية من أصل يهودي. وينسب أكثرها إلى كعب الأحبار (٣٢هـ/ ٦٥٢م) ووهب بن منبه (١٢٤هـ/ ٧٢٨م)[١٢٥]. وكان أبو ريحانه (٨٦هـ/ ٧٠٥م)، وهو يهودي اعتنق الإسلام، يروي القصص في مسجد بيت المقدس[١٢٦]. وكان للإسرائيليات أثر كبير في الأفكار الشعبية حول بيت المقدس، بيد أنه ليست لها قيمة تاريخية أو دينية. والواضح أنها ليست أحاديث ولا يجوز أن يخلط بينها وبين الأحاديث، وقد لقيت انتشاراً واسعاً في العقود الأخيرة من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي[١٢٧]. وقد أحيطت الإسرائيليات بشكوك قوية من حيث مصداقيتها ومصادرها، ولكنها كانت تلقى التسامح حينما لم تكن تتعارض والمعتقدات الإسلامية.

وتروى هذه الحكايات من الإسرائيليات بإسناد إلى بعض التابعين أو حتى الصحابة (كعبد الله بن عمرو ٦٥هـ/ ٦٨٣ ـ ٦٨٤م، ورجاء بن حيوة، وعبد الله بن عمر، ومكحول ١١٣هـ/ ٧٣١م[١٢٨]. وقَدِمَ الزهري ١٢٤هـ/ ٧٢٤م إلى بيت المقدس؛ فأروه شيخاً يحدِّث من الكتب عن فضائل بيت المقدس[١٢٩]... بل إن

(١٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٤. وهو يفسّر كلمة السفهاء بأنها تشير إلى قريش، بينما يقول الفسوي إنها تشير إلى اليهود.

(١٢٣) أحمد بن محمد بن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، تحقيق ميخائيل جان دي غويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٥)، ص ٩٣، والمقدسي، **فضائل بيت المقدس والشام**، ص ٢١٦ ـ ٢١٧، ٢٥٤ وما بعدها.

(١٢٤) المقدسي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥، والعليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، ج ١، ص ٢٩٢.

(١٢٥) رمزي نعناعة، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير** (دمشق: دار القلم، [١٩٧٠])، ص ١٦٩ وما بعدها و١٨٧.

(١٢٦) المقدسي، **مثير الغرام بفضائل القدس والشام**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(١٢٧) الواسطي، **تاريخ واسط**، ص ٢٣.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦، ١٩ ـ ٢٠ و٢٢ ـ ٢٣.

(١٢٩) أي كتب النصارى واليهود، انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٥، والسيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، ج ١، ص ٩٥ وما بعدها.

الإسرائيليات كانت تنسب إلى النبي (ﷺ) نفسه لكي يصدقها الناس(١٣٠).

وعلى أية حال، فإن الآثار حول الفضائل ـ دون بيان للمصادر ـ انتشرت انتشاراً واسعاً بإسناد إلى بعض التابعين أو إلى أشخاص توفوا في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ويمكن الإشارة إلى أشخاص مثل عطاء بن أبي رباح (١١٤ ـ ١١٥هـ/ ٧٣٢ ـ ٧٣٣م) ومكحول (١١٣هـ/ ٧٣١م)، وقتادة (١١٨هـ/ ٧٣٦م)، وبعد هؤلاء إلى ثور بن يزيد (١٣هـ/ ٧٧٠م) ومقاتل (١٥٠هـ/ ٧٦٧م)(١٣١).

ـ ٤ ـ

وعلى هذا الوجه رسخت اتجاهات حرمة بيت المقدس في الحديث والتفسير والحكايات مع مجيء القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، ووصل الأدب الذي يتناول الفضائل حدَّه الأقصى من حيث النطاق والتوكيد(١٣٢)، كما نرى في مجاميع الحديث والأدب والتفسير وكتب فضائل القدس.

وقد وصلتنا أول كتب الفضائل من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وكانت تواريخ بعض المدن، وهي عادة من المراكز الإدارية كالمدينة وواسط وبغداد، قد دوِّنت في القرن الثالث إلى الرابع الهجري/ التاسع إلى العاشر الميلادي(١٣٣). ويتركز الاهتمام في هذه المؤلفات على التاريخ السياسي والإداري أو على التراجم. وفي هذا الصدد ينسب كتاب عن فتوح بيت المقدس إلى إسحاق بن بشر (٢٠٦هـ/ ٨٢١م)(١٣٤). وكتب الرملي (٢٦١هـ/ ٨٧٥م) كتاباً آخر حول من نزل فلسطين من الصحابة(١٣٥). وتلت ذلك كتب عن الفضائل. ويرجع أول كتاب

---

(١٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(١٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣، ٢٨ و٤١، والمقدسي، **فضائل بيت المقدس والشام**، ص ٢٥٩ وما بعدها.

(١٣٢) انظر المقدسي، المصدر نفسه، حيث تجد عدداً كبيراً من الروايات من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي مثلاً، في ص ٢٢٢، ٢٥٧، ٢٦٩ ـ ٢٧٠ و٢٨٤.

(١٣٣) تاريخ المدينة لابن شبة، **تاريخ واسط** لبحشل، **وتاريخ بغداد** لطيفور، ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار **تاريخ مكة، مهد الحركة الإسلامية**، للأزرقي.

(١٣٤) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ٦، ص ٣٢٦.

(١٣٥) وضع موسى بن سهل بن قادم الرملي (ت ٢٦١هـ) كتاب من نزل فلسطين من الصحابة، ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٢، ص ٣٦٥.

عن فضائل دمشق (وهو فضائل الشام وفضل دمشق للربعي) إلى القرن الخامس الهجري/ القرن الحادي عشر الميلادي[١٣٦].

ومما له دلالة أن بعض المؤلفات الجغرافية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تتحدث عن بيت المقدس[١٣٧]، وتبدي الاهتمام بالمدينة. لكن القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي شهد نشاطاً كبيراً في الكتابة عن فضائل بيت المقدس، فقد كتب الواسطي كتابه **فضائل البيت المقدس**[١٣٨]، قبل سنة ٤١١هـ/ ١٠١٩م، وكتب أبو المعالي المشرف بن المرجّى بن إبراهيم المقدسي **فضائل القدس والشام**[١٣٩] في أواسط القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ويروى أن الشيخ أبا القاسم الرميلي «شرع في تأريخ بيت المقدس وفضائله وجمع فيه أشياء كثيرة»، لكن الكتاب ضاع لأن الصليبيين قتلوا المؤلف سنة ٤٩٢هـ/ ١٠٩٩م[١٤٠]. وتناولت هذه الكتب أساساً فضائل بيت المقدس وحرمة الأماكن المقدسة فيها. وكانت من الشمول في تناول الفضائل بحيث إن الكتب التي تلتها في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي وبعد ذلك، لم تستطع أن تضيف إليها سوى قسم حول تراجم العلماء والمتعبدين الذين عاشوا في بيت المقدس أو أتوا إليها[١٤١].

وقد استمدّ هذا الأدب الموسع عن الفضائل مادته أساساً من الحديث وآثار الصحابة والتابعين من جهة، ومن الحكايات والقصص التي كان يرددها أهل الكتاب ـ أي المسيحيون واليهود ـ، ومن ضمن ذلك قصص الأنبياء. ويتعذر

(١٣٦) أبو الحسن علي بن محمد الربعي، **فضائل الشام ودمشق**، حققه ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥٠]).

(١٣٧) المهلبي، **الكتاب العزيزي أو المسالك والممالك**، فيه فصل عن بيت المقدس، انظر: **مجلة معهد المخطوطات**، العدد ١ (١٩٥٨)، ص ٤٩ ـ ٥٥، حيث حقق صلاح الدين المنجد قطعة منه. وبهذه المناسبة فإن الكتاب أهدي إلى الخليفة الفاطمي العزيز. انظر أيضاً: ابن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، هو مثال آخر.

(١٣٨) أبو بكر محمد بن أحمد الواسطي، **فضائل البيت المقدس**، تحقيق وتقديم إسحاق حسون (القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، الجامعة العبرية، ١٩٩٠).

(١٣٩) ما يزال مخطوطاً.

(١٤٠) انظر: المقدسي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل**، ج ١، ص ٢٨٩؛ العسلي، **أجدادنا في ثرى بيت المقدس**، ص ٢٤ ومابعدها و٣٩ ـ ٤٠، وانظر أيضاً: Emmanuel Sivan, «The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature,» *Israel Oriental Studies*, vol. 1 (1971), pp. 263 ff.

(١٤١) المقدسي، **مثير الغرام بفضائل القدس والشام**؛ السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، والمقدسي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل**.

علينا بحكم الحيز المخصص لنا أن نناقش الأمر مناقشة مستفيضة. لكن قد تكون بعض الإشارات القليلة في محلها. فالمشرَّف بن المرجى يلخص النقاط التي أكّدها بقوله: «ثم إن سائلاً سألني أن أذكر جميع ما انتهى إليَّ من فضائل المسجد المقدس الذي عظّمه الله تعالى وشرَّفه، وجعله محشراً ومنشراً وقبلة جميع الأنبياء ومعقلاً لأهل الصفوة من الأولياء، وما خصه الله تعالى من المآثر الكريمة والفضائل العظيمة»[١٤٢].

هذا ما قيل عن فضل زيارة بيت المقدس[١٤٣]، ونعمة السكن والإقامة بها[١٤٤]؛ وإليها تكون الهجرة الثانية في نهاية الزمان (الهجرة الأولى إلى المدينة)، ويُساق خير عباد الله إلى بيت المقدس[١٤٥]، وهي أرض المحشر والمنشر، ولا تقوم الساعة حتى يسوق الله خير عباده إلى بيت المقدس وإلى الأرض المقدسة[١٤٦].

وتزداد فضائل المسجد الأقصى والصلاة فيه زيادة كبيرة[١٤٧]، فصخرة بيت المقدس[١٤٨] هي معقل المسلمين من الدجال[١٤٩]. وهي ـ عند الفئات الإسلامية كافة ـ المكان الذي ينزل فيه المهدي أو ينتصر، ليعيد الحق والخير إلى الأرض[١٥٠].

وبالاختصار كل الفضائل تجتمع في بيت المقدس، وهي قدس الأقداس[١٥١].

---

(١٤٢) المقدسي، **فضائل بيت المقدس والشام**، ص ٣.

(١٤٣) انظر: المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ١٣، ص ١٣٦٨، ١٣٧٩، و١٣٨٠؛ المقدسي، المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣، والواسطي، **تاريخ واسط**، ص ٤٠.

(١٤٤) المتقي الهندي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٣٨١ ـ ١٣٨٢، والواسطي، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٤٥) ابن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، ص ٩٤.

(١٤٦) الواسطي، المصدر نفسه، ص ٢٢، ٢٨ و١٢١ ـ ١٢٢، والمقدسي، المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨ و٢٤٥ وما بعدها.

(١٤٧) ابن الفقيه الهمذاني، المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥؛ المقدسي، المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧، والواسطي، المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٥.

(١٤٨) عن الزهري، انظر: الواسطي، المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٤٩) أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي، **كتاب الفتن**، مخطوطة عارف أفندي بإستانبول، ص ٤٥أ ـ ٤٨أ.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٩أ وما بعدها، ٥٢أ ـ ب، ٥٦أ، ٥٧أ، ٥٩أ ـ ب؛ المقدسي، **فضائل بيت المقدس والشام**، ص ٢٢٨، ٢٣٠ ـ ٢٣١ و٢٣٣؛ الواسطي، المصدر نفسه، ص ٥٤، و Umarah Ibn Wathimah Farisi, *Les Legendes prophetiques dans l'islam: Depuis le 1ère jusqu'au IIIème siecle de l'hegire: Avec edition critique du texte*, edité par Raif Georges Khoury (Wiesbaden: Harrassowitz, 1978), pp. 297-298.

(١٥١) الواسطي، المصدر نفسه، ص ٣٩ و٤١، وانظر: المقدسي، المصدر نفسه، ص ٥٥، ٢٥٩ وما بعدها.

وكان لهذه الأفكار أثر كبير في عقول الناس. وهكذا فإن المقدسي (٣٨٧هـ/٩٩٧م)، وهو من أبناء المدينة، يقول: إنها «بلدة جمعت الدنيا والآخرة... وأما الفضل فلأنها عرصة القيامة... وإنما فُضِّلت مكة والمدينة بالكعبة والنبي (ﷺ)، ويوم القيامة تزفان إليها ـ إلى بيت المقدس ـ»[١٥٢] وهو يقول: إن السامرة هي أرض القيامة[١٥٣]. ويردد ذلك ناصر خسرو في القرن التالي (٤٣٨هـ/١٠٤٧م): «يقال إنه ـ أي سهل السامرة ـ سيكون ساحة القيامة والحشر؛ ولهذا يمضي إليه خلق كثيرون من أطراف العالم، ويقيمون به حتى يموتوا»[١٥٤].

وهذه النظرة وراء إقامة كثير من الصالحين فيها ووفاتهم فيها كما يشير ناصر خسرو[١٥٥]، بل إن بعض الولاة والحكام أوصوا بدفنهم فيها[١٥٦]، ويقول ناصر خسرو: إن المدينة أصبحت الآن تدعى القدس، وأخذ بعض الناس يذهبون إليها تعظيماً لها كما يظهر في التعريف. ويذكر ناصر خسرو أن من لا يطيق الحج «يذهب إلى القدس في الموسم فيتوجه إلى الموقف ويضحي أضحية العيد[١٥٧]، كما هي العادة» ـ في مكة ـ. ويذكر أنه يقوم بمثل هذه الزيارة في بعض السنين عشرون ألف شخص[١٥٨]. وفي أواخر القرن الخامس/الحادي عشر شهد الطرطوشي هذه البدعة وانتقدها. وكان في بيت المقدس، فإذا كان يوم عرفة حُشر أهل السواد وكثير من أهل البلد في المسجد مستقبلين القبلة مرتفعة أصواتهم بالدعاء كأنه موقف عرفة. وأضاف أنه سمع هناك سماعاً فاشياً فيهم: أن من وقف ببيت المقدس أربع وقفات فإنها تعدل حجة ـ إلى مكة ـ[١٥٩]. ولاحظ الطرطوشي بعض البدع المتعلقة بالصلاة ـ في منتصف شعبان ورجب ـ.

---

(١٥٢) ابن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(١٥٤) خسرو، **سفر نامة**، ص ٢.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٥٦) انظر: الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، ص ٢٩٦. بالنسبة إلى بعض الإخشيديين؛ ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص ٧٩. تكين ابن عبد الله والي مصر (ت ٣٢١هـ)، والإخشيد (ت ٣٢٤هـ) وولداه دفنوا هناك، ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٣، ص ٢١١، ٢٥٦ و٣٢٦ ـ ٣٢٧، والكندي، المصدر نفسه، ص ٢٨١، وانظر: العسلي، **أجدادنا في ثرى بيت المقدس**، ص ٢٤ و٢٢١.

(١٥٧) العيد الذي يلي الحج.

(١٥٨) خسرو، **سفر نامة**، ص ١٩ ـ ٢٠.

(١٥٩) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **الحوادث والبدع**، تحقيق محمد الطالبي (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٥٩)، ص ١١٦ ـ ١١٧، ويشير إلى بدع أخرى كصلاة الرغائب (بُدئت سنة ٤٤٨هـ)، وصلاة رجب (بدئت بعد سنة ٤٨٠هـ)، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

ولا نعرف بصورة جازمة متى بدأ هذا التعريف ببيت المقدس. ويفهم من القلقشندي أنه جاء في فترة أسبق من القرن الخامس الهجري لأنه يقول: «وكان الناس يحضرونها (قبة الصخرة) يوم عرفة ويقفون عندها»، ويضيف: «يقال إن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار»[١٦٠]، ويرجع ابن كثير ـ استناداً إلى سبط ابن الجوزي ـ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي ـ ذلك إلى زمن عبد الملك عندما كان الناس يقفون عند الصخرة، ويطوفون حولها ويضحّون ويحلقون شعرهم ـ كما يفعلون في الحج ـ. وقد استغل ابن الزبير ذلك لمهاجمة عبد الملك بعنف[١٦١]. ويبدو أن هذه الرواية الغريبة فيها تفصيل وتطوير لرواية اليعقوبي (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) بالاستناد إلى الممارسات التي جاءت فيما بعد. ويورد الفسوي (ت ٢٧٧هـ/ ٨٩٠م) رواية منسوبة إلى الزهري تقول إن عمر عندما دخل القدس، قال: «لبيّك اللّهم لبيّك» ـ وهو ما يقوله الحجاج عادة وهم مقبلون على مكة ـ[١٦٢]. وهذه رواية متأخرة تؤيد التعريف. ولهذا فإن من المحتمل أن يكون التعريف الذي انتشر في بيت المقدس قد ظهر في وقت متأخر من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، أو أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

إن الأقسام الببليوغرافية في المؤلفات المتأخرة[١٦٣] تُدرج عملياً الأسماء نفسها لفترتنا هذه. إنها تدرج بعناية الصحابة والتابعين وتابعيهم ـ أي حتى أواسط القرن الثاني للهجرة ـ الذين جاءوا إلى المدينة لزيارتها أو الإقامة فيها. ويرتبط هذا أساساً بقداسة المدينة. وبعدئذ يُذكر كبار العلماء (مثل سفيان الثوري والأوزاعي ووكيع بن الجراح والشافعي) ومشاهير الصوفية من أمثال السري السقطي وذي

---

(١٦٠) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **مآثر الأنافة في معالم الخلافة**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، التراث العربي؛ ١١ ـ ١٣، ٣ ج (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٢٩.

(١٦١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ٨، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١، وهو يقول في ذلك: لم يكن يومئذ على وجه الأرض بناء أحسن ولا أبهى من قبة صخرة بيت المقدس بحيث إن الناس التهوا بها عن الكعبة والحج، وبحيث كانوا لا يلتفتون في موسم الحج وغيره إلى غير المسير إلى بيت المقدس. وافتتن الناس بها افتتاناً عظيماً، وأتوه من كل مكان، وقد عملوا فيه من الإشارات والعلامات المكذوبة شيئاً كثيراً مما في الآخرة، فصوروا فيه صورة الصراط وباب الجنة وقدم رسول الله (ﷺ) ووادي جهنم. انظر: **Elad, «Muslim Holy Places in Jerusalem,» p. 54 ff.**

(١٦٢) الفسوي، **كتاب المعرفة والتاريخ**، ج ١، ص ٣٦٥.

(١٦٣) إبراهيم المقدسي، **مثير الغرام بفضائل القدس والشام**، تحقيق أحمد سامح الخالدي، ص ١٠ وما بعدها؛ السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، ج ١، ص ٢٠ وما بعدها، والمقدسي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، ص ٢٨٥ وما بعدها.

النون المصري وبشر الحافي. وبينما كان الصوفية يجيئون لأسباب روحية فإن العلماء جميعاً شاركوا في الحياة الثقافية في المدينة. وقد تناقص الزوار على نحو مفهوم بعد الاحتلال الفاطمي (٣٥٨هـ/ ٩٦٩م)، كما هو واضح من المؤلفات التي كتبت عن المدينة. ويبدو أن الفاطميين أنشأوا مركزاً ثقافياً (دار علم) هناك للدعوة إلى الفكر الإسماعيلي(١٦٤). وهكذا فإن المقدسي (٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، الذي كتب في هذه الفترة، يقول: إنها قليلة العلماء. ويلاحظ أن المسجد الأقصى خلا من الجماعات والمجالس(١٦٥). ويفترض أن المقدسي كان يعبّر عن ضيقه بالقيود التي فرضها الفاطميون والتراجع في عدد العلماء الذين كانوا يفدون إلى بيت المقدس. ومن هنا افتقد المناقشات الحرّة والمجادلات العلمية(١٦٦). وهكذا فهو يشكو من أن الفقيه فيها مهجور؛ ومع ذلك كان فيها فقهاء محافظون على وجه الإجمال. وكان الفقهاء يجلسون (للتعليم) في المساجد ـ أوقات العصر والمساء ـ كما كان للقراء مجالس في المدينة.

ويلاحظ أيضاً أن لأصحاب أبي حنيفة بالمسجد الأقصى مجلس ذكر يقرأون في دفتر وأنّ للكرامية (فرقة صوفية) مجالس في خوانقهم، وأن المذكِّرين بالمسجد قُصّاص(١٦٧). فهل كانت المحافظة وغياب البدعة ردّ فعل للدعاية الفاطمية؟

ومع هذا فإن العلوم التطبيقية كانت بخير لأن المقدسي يقول: إن المدينة كان فيها كل حاذق وطبيب(١٦٨). وقد شجع الفاطميون مثل هذه الدراسات، وكان لبعض العائلات تقاليد في تلك الميادين(١٦٩)، وكان أكثر الأطباء والكتبة نصارى، وأكثر الصيارفة والصباغين والدباغين يهوداً(١٧٠).

وكان الفاطميون يعتمدون على النصارى واليهود أحياناً في دواوين الحكومة وفي الشؤون المالية. وربما يفسر هذا ملاحظة المقدسي حيث قال: قد غلب عليها

---

(١٦٤) انظر: عبد الجليل المهدي، **الحركة الفكرية** (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٦٥) ابن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ١٦٣.

(١٦٦) يقول: لا مجلس نظر ولا تدريس، انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٦٧ و١٨٢.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١٦٩) انظر إحسان عباس، «الحركة العمرانية في فلسطين،» ورقة قدّمت إلى: **المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام** (عمان: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٣٥٧.

(١٧٠) المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٨٣.

النصارى واليهود(١٧١). ومن وجهة اجتماعية كانت القدس مفتوحة أمام عدد كبير من الحجاج «ولا تخلو كل يوم من غريب»(١٧٢). وإضافة إلى المسلمين الذين كانوا يأتون لزيارة المدينة أو للتدريس أو للدراسة كان بعض الصالحين يبدأون إحرامهم للحج من القدس، ويصدق هذا بشكل خاص على المغاربة(١٧٣). ومع قدوم الزوار والحجاج كانت الصنائع والتجارة تشهد نشاطاً كبيراً. وتحدث المقدسي بإعجاب عن أسواقها النظيفة الحافلة بالبضائع والمقسَّمة حسب الحرف وعن المسجد، وهو أكبر المساجد.

وكانت العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغيرهم حسنة في العادة. ويقول المقدسي: إن المسلمين كانوا يشاركون النصارى أعيادهم وخاصة الزراعية منها(١٧٤). وكانت سياسة الفاطميين نحو النصارى أكثر من ودية؛ ولكنهم قاسوا من الاضطهاد لبعض الوقت على يد الخليفة الحاكم (٣٨٦ ـ ٤١١هـ/ ٩٩٦ ـ ١٠٢١م) الذي لا يمكن التنبؤ بأعماله. وبلغ هذا أوجه في تدمير كنيسة القيامة ـ القبر المقدس ـ (٤٠٠هـ ـ ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٠٠٩م). بيد أن الحاكم غيّر رأيه قبل وفاته وسمح للنصارى بإعادة بناء كنائسهم. وأعاد الظاهر ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م بناء القبر المقدس(١٧٥). وفي هذه الفترة ألحقت هزة أرضية وقعت سنة ٤٠٧هـ/ ١٠١٦م أضراراً بالمسجد وسقطت القبة، فأعاد الظاهر بناءها سنة ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م(١٧٦). كما أعيد بناء المسجد وأسوار المدينة سنة ٤٢٥هـ/ ١٠٣٣م إثر تأثرها بهزة حدثت في السنة نفسها(١٧٧). ورمم المستنصر الواجهة الأمامية

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٦٧، وانظر: Tritton, *Caliphs and their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, pp. 26 and 131, and *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, art. «Fatimids».

(١٧٢) المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(١٧٥) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص ٦٦ ـ ٦٧، وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٩، ص ٢٠٦، وابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ١٢٥. انظر: عبد العزيز الدوري، «اليهود في المجتمع الإسلامي،» في: **القضية الفلسطينية** (القاهرة: إتحاد الجامعات العربية، ١٩٨٣)، ج ١، ص ١٠٢ وما بعدها، و Tritton, *Caliphs and their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, pp. 54-55.

(١٧٦) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩٥، والمقدسي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل**، ج ١، ص ٢٦١، ويقول الهروي: إنه قرأ في سقف القبة تاريخ ذي القعدة ٤٢٦هـ، انظر: الهروي، **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، ص ٢٦، ٢٩ ـ ٩١، و *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, vol. 2: *Jerusalem*, «Haram,» pp. 263-266.

(١٧٧) *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, p. 15.

للمسجد سنة ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م[١٧٨]. ويشير العمل الممتاز[١٧٩] الذي قام به الفاطميون إلى أنهم لم يكونوا أقل حرصاً من الأسر المالكة السابقة على تأكيد حرمة بيت المقدس وأهميتها الإسلامية.

ـ ٥ ـ

ولاحظ ناصر خسرو ـ الذي زار المدينة بين ٥ آذار/ مارس و٢٩ نيسان/ أبريل ١٠٤٧م ـ أن البضائع كانت فيها وافرة ورخيصة الثمن[١٨٠]، وأن بها أسواقاً جميلة وأبنية عالية، وأن فيها صناعاً كثيرين لكل جماعة منهم سوق خاصة[١٨١]. ويعكس هذا القول الجانب التجاري في المدينة. كانت القدس مدينة كبيرة وكانت تأتي بعد الرملة في القرن الرابع الهجري[١٨٢]. وكانت في طريقها لأن تصبح المدينة الأولى في فلسطين في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[١٨٣]. ويذكر ناصر خسرو: أنه كان في القدس عشرون ألف «رجل»[١٨٤]، والإشارة إلى الرجال تعني عادة العائلات. وهذا يجعل الرقم حوالى مئة ألف.

ويشير ناصر خسرو في الجانب الثقافي، إلى مستشفى عظيم عليه أوقاف طائلة، ويصرف لمرضاه العديدين العلاج والدواء، وبه أطباء يأخذون مرتباتهم من الوقف[١٨٥]. وكان يدرَّس فيه الطب[١٨٦]. وأشار ناصر خسرو إلى صومعتين

---

(١٧٨) انظر: حمد يوسف، **بيت المقدس** (القدس: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ١٣٢.

(١٧٩) انظر: خسرو، **سفر نامة**، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(١٨٠) كان في القدس في ٥ رمضان وبقي حتى أول ذي القعدة، ٤٣٨ (من ٥ آذار/ مارس إلى ٢٩ نيسان/ أبريل ١٠٤٧).

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٨٢) أبو القاسم محمد بن حوقل، **كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في استانبول: وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى**، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٢، ٢ ج، ط ٢ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٩)، ص ١٧١.

(١٨٣) انظر: **دائرة المعارف الإسلامية**، مادة «القدس».

(١٨٤) خسرو، **سفر نامة**، ص ٥٦، ابن الأثير يعطي هذا الرقم للكرامية في بيت المقدس، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٠، ص ٢٠.

(١٨٥) خسرو، **سفر نامة**، ص ٥٩.

(١٨٦) انظر: أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق نزار رضا؛ ترجمة محمد سعيد التميمي (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٦٥])، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٨.

للصوفية قرب المسجد، يقيم فيهما جماعة منهم، ويصلون، موضحاً بذلك التقاليد الصوفية.

وبعد سنة ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م كانت بيت المقدس عموماً في مجال نفوذ السلجوقيين وأكثر انفتاحاً على العلماء[١٨٧]. وفي سنة ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م عادت الدعوة إلى الخلافة العباسية إليها[١٨٨]. وواضح أن بيت المقدس، لا الرملة، كانت الآن المدينة الأولى في فلسطين[١٨٩].

وفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كان المذهب الأول بين المذاهب الأربعة فيها هو المذهب الشافعي يليه الحنفي. وفي أواخر القرن كان لكل من هذين المذهبين مدرسة. أما المذهب الحنبلي فكان قليل الأتباع. فلم ينشره في المدينة لأول مرة إلا أبو الفرج الشيرازي المتوفى سنة ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م.

لقد افتقد المقدسي روح المناظرات الفكرية والتساؤلات التي كان ممثلاً جيداً لها في الربع الأخير من القرن الرابع/ العاشر. كان رحّالة عظيماً ومراقباً ناقداً. وكان المطهَّر بن طاهر المقدسي ـ نبه شأنه حوالى سنة ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م ـ مؤرخاً جيداً ودارساً عظيماً للأديان. وكان محمد بن سعيد التميمي طبيباً وعالم نبات مقدسياً درس النباتات الطبية في فلسطين. وكان لكل من المقدسي ـ محمد الجغرافي ـ والتميمي تقاليد علمية في عائلتيهما، وذلك أن جدّ المقدسي كان مهندساً نابهاً، كما كان جد التميمي طبيباً[١٩٠].

وشهد القرن الخامس/ الحادي عشر نشاطات ثقافية واسعة ومتنوعة كانت تتركز على الدراسات الإسلامية وخصوصاً الحديث والفقه. وجاء إلى بيت المقدس علماء كبار من البلدان الإسلامية شرقاً وغرباً، إما للزيارة أو الإقامة، وشاركوا علماء المدينة نفسها، وكذلك الزوار، في حياة ثقافية خصبة.

---

(١٨٧) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦٨.

(١٨٨) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٨٨.

(١٨٩) انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٠٣ و١٤٧؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٥، ص ٨٧ و١١٥؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق صلاح الدين المنجد، التراث العربي؛ ٤ ـ ١٥، ٥ ج (الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٦)، ج ٣، ص ٢٥٢، ويوسف، **بيت المقدس**، ص ١٣٦ وما بعدها.

(١٩٠) المقدسي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل**، ص ١٦٣؛ ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٥٤٧، وعباس، «الحركة العمرانية في فلسطين،» ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

وكان عالمها الأول نصر بن إبراهيم المقدسي الشافعي ٤٩٠هـ/١٠٩٦م. وقد نشط في الإفتاء والتدريس. ودرَّس في المدرسة النصرية، وكان كثير من العلماء من تلاميذه[١٩١]. وكان عطاء المقدسي (أبو الفضل) شيخ العلماء الشافعية في الأقصى، وله مجلس يؤمه كثير من الناس. أما أبو القاسم مكي بن عبد السلام الرميلي (ت ٤٩٢هـ/١٠٩٩م) فكان عالماً كبيراً في الحديث ومدرساً جم النشاط. ويروى أنه كتب تاريخاً للقدس؛ ولكنه لم يتمه لأن الصليبيين قتلوه[١٩٢].

ويمثل أبو الفضل محمد بن طاهر القيسراني (٥٠٧/ ١١١٢ ـ ١٣) اهتمامات العصر بصورة واسعة. كان نشيطاً في الدراسات الخاصة بالحديث واللغة العربية والتصوف. وقد سافر بكثرة، وكان له تأثير واسع[١٩٣].

ومن بين الضيوف الأكثر أهمية أبو الفرج الشيرازي ٤٨٦/ ١٠٩٣ الذي سكن المدينة وأدخل المذهب الحنبلي فيها، واشترك اشتراكاً نشيطاً في الحياة الثقافية[١٩٤]. وجاء الغزالي العظيم إلى بيت المقدس حوالى سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥ للتأمل والعبادة وزيارة الأماكن المقدسة. ونزل في الزاوية ـ أو المدرسة ـ النصرية، وعقد مجالس علم في الحرم. وهنا كتب الغزالي **الرسالة القدسية** بناء على طلب بعض سامعيه، لا **إحياء علوم الدين**[١٩٥]. وجاء الفقيه الأندلسي أبو بكر الطرطوشي بيت المقدس حوالى سنة ٤٨٣هـ/ ١٠٩١م، وأقام فيها أكثر من ثلاث سنوات ودرّس في المسجد الأقصى. وحضر مجالسه أبو بكر بن العربي الذي ترك الأندلس سنة ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م في رحلته إلى الشرق.

ويعطينا ابن العربي صورة حية للحيوية الثقافية في القدس. فقد كانت ملتقى العلماء من الأقطار الإسلامية بين خراسان والأندلس. وهو يشير إلى المدارس في المدينة ويحدد مدرسة للشافعية في باب الأسباط ومدرسة للحنفية قرب كنيسة القيامة. وقد أثّرت في نفسه مجالس الدراسة والمناظرة بين مذاهب السنة والجماعات الإسلامية الأخرى أو بين أتباع الديانات الثلاث. ومن الجماعات

(١٩١) المهدي، **الحركة الفكرية**، ص ١٦ ـ ١٨.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥، وعباس، المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(١٩٣) المهدي، المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢١؛ المقدسي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل**، ج ١، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٠، ص ٢٥٢، و A. L. Tibawi, *Jerusalem: Its Place in Islam and Arab History* (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1969), p. 14.

الإسلامية كان هناك المعتزلة والكرامية والمشبهة. وهو يشير إلى الميادين الثلاثة الرئيسية للدراسات الإسلامية: الكلام وأصول الفقه ومسائل الخلاف. وقد أُخذ ابن العربي بالنشاط الثقافي المتنوع والمفعم بالحيوية حتى إنه بقي في المدينة أكثر من ثلاث سنوات[١٩٦].

إن العقد الأخير من القرن الحادي عشر الميلادي كان مضطرباً شديد الاضطراب في الشرق العربي وكذلك في أوروبا، ووصلت فيه الخصومات بين حكام مصر والشام ذروتها. وكان هذا هو الوقت المناسب للصليبيين للهجوم على الشرق. ففي سنة ٤٩١هـ/ ١٠٩٨م استرد الفاطميون بقيادة الأفضل الجمالي القدس من سلاجقة الشام. لكنها كانت فترة انتقال وجيزة، ذلك أن المسلمين امتلأت نفوسهم حسرة في السنة التالية على ضياع بيت المقدس للصليبيين. بيد أن حرمة المدينة العظيمة جعلتها رمزاً للجهاد ضد الغزاة.

---

(١٩٦) إحسان عباس: «رحلة ابن العربي إلى المشرق كما صوّرها «قانون التأويل»،» **الأبحاث** (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٢١، الأعداد ٢ ـ ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٨)، ص ٨١ وما بعدها، و«الحياة العمرانية في فلسطين،» ص ٣٥٩ ـ ٣٦١، والمهدي، المصدر نفسه، ص ٢، ٢١ ـ ٢٢ و٢٩ ـ ٣٣.



الفصل السادس

فكرة القدس في الإسلام(*)

(*) نشرت في: **قضايا عربية**، السنة ٨، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٨١).



- ١ -

بدأ الاهتمام بالقدس في الفترة المكيّة. وجاءت الإشارة في آية الإسراء: ﴿**سبحان الذِي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله**﴾[١]. ويجعل البلاذري ذلك (في رواية بإسناد جمعي) سنة قبل الهجرة[٢]. وهناك مجموعة من الروايات الأولى تجعل الإسراء إلى القدس، وإن تباينت في تفسير المسجد الأقصى بين بيت المقدس، والحرم في القدس، وأن الرسول (ﷺ) اجتمع بالأنبياء ـ أو بعضهم ـ في موقع الحرم، وأنه عرج من هناك إلى السماء[٣]. وصار موضوع الإسراء والمعراج محور قصص كثيرة في ما بعد، كان الدور الأساسي فيها للخيال والتقوى.

وزادت حرمة القدس باتخاذها القبلة الأولى للمسلمين، وكان ذلك، بتواتر الروايات، بعد الهجرة مباشرة، واستمرت كذلك لفترة سبعة عشر شهراً على الأرجح. (وفي رواية من ابن عباس، والبراء بن عازب، ومعاذ بن جبل ـ وأخذ

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ١.

(٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق جويتاين (القدس: [د. ن.]، ١٩٣٦)، ج ١، ص ٢٥٥، ويضيف: ويقال: بثمانية عشر شهراً.

(٣) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ٣٦ ـ ٣٧، ٣٩، ٤١ و٤٣؛ أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار بن إسحاق، **سيرة ابن إسحاق المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، تحقيق محمد حميد الله (الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٧٦)، ص ٢٧٥؛ البلاذري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٥، ويقول: وهو مسجد بيت المقدس، وص ٢٥٦؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق إدوارد سخاو [وآخرون] (ليدن: بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩٤٠)، ج ٤، ص ١٥٣، ويشير الطبري إلى تباين الآثار في تفسير الآية ويقول: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن الله عز وجل أخبر أنه أسرى بعبده من المسجد الحرام. . . وقوله: إلى المسجد الأقصى يعني بيت المقدس»، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٦ ج (بولاق: الطبعة الأميرية، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ج ١٥، ص ٥، ٧، ١٢ و١٣ ـ ١٤، وناصر خسرو، **سفر نامة**، علّق عليه يحيى الخشاب (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥)، ص ٢٢.

بها ابن إسحاق ـ ١٧ شهراً. وفي رواية سعيد بن المسيب ١٦ شهراً)[٤]. ثم حولت القبلة إلى الكعبة بعد نزول الآية: ﴿**قد نرى تَقَلّبَ وجهك في السماء**﴾[٥].

وللحديث (ثم القصص بعدئذ) دور كبير في ترسيخ حرمة القدس ونموها، باعتبارها ثالث الحرمين الشريفين. وفي مقدمة الأحاديث في هذا المجال، حديث: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدي والمسجد الأقصى»[٦]. ويروى هذا الحديث بصيغ أخرى مماثلة مع اختلاف بسيط في اللفظ[٧].

---

(٤) محمد فؤاد عبد الباقي، **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**، ٣ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩)، ج ١، ص ١١٦. ويروى عن ابن عباس أن القبلة صرفت إلى الكعبة في رجب سنة ٢هـ، وانظر: ابن إسحاق، المصدر نفسه، ص ٢٧٧ و٢٩٩؛ البخاري، **تاريخ الكبير**، ٣ ج (حيدر آباد الدكن: المطبعة الخيرية، ١٣٠٤هـ/[١٩؟م])، ج ١، ص ٥٩؛ أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧)، ج ٤، ص ٣٧٣؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٨ ـ ١٩٩؛ الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الأوائل**، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، إحياء التراث العربي؛ ٤١ ـ ٤٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٣٣١ و٣٣٤، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٢ ـ ١٣٦ و١٣٨، وفي ص ١٣٦، أن الأنصار كانوا يتجهون إلى القدس قبل الهجرة.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٤٤.

(٦) انظر: أ. ي. ونسنك [وآخرون]، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل**، ٨ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٦ ـ ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٤٣٩.

(٧) مثلاً: «لا تشد رحال المطي إلى مسجد يذكر الله فيه إلا إلى ثلاثة مساجد؛ مسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس». انظر: علاء الدين علي المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ضبطه وفسر غريبه بكري حياني؛ صححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا، ١٨ ج (حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٤)، ج ١٣، ص ٢٣٣ (عن أبي سعيد)، ج ١٧، ص ٩٥٥، ٩٦٦، ١٣٠٧ ـ ١٣٠٩، ١٣١١ و١٣١٨، و«تشد الرحال إلى ثلاثة مساجد؛ المسجد الحرام، ومسجدي والمسجد الأقصى»؛ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي، ١١ ج، سلسلة منشورات المجلس العلمي؛ ٣٩ (بيروت: المكتب الإسلامي، [١٩٧١ ـ ١٩٧٢])، ج ٥، ص ٩١٥٩ ـ ٩١٦٠ و٩١٧١ ابن حنبل، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤، ٥١ ـ٥٣، ٦٤، ٩٣، ٢٣٨ و٢٧٨، ويتابع: ولا ينبغي للمطي أن تشد رحاله إلى مسجد ينبغي فيه الصلاة غير المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا»، ج ٣، ص ٦٤، ج ٤، ص ٧ و٣٩٧ ـ ٣٩٨. أو: «إنما يسافر إلى ثلاثة مساجد، مسجد الكعبة ومسجدي، ومسجد إيلياء»، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، وقف على طبعه وتحقيق نصوصه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ ج (القاهرة: البابي، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، ج ٣، ص ١٠١٤ ـ ١٠١٥؛ عبد الباقي، **اللؤلؤ والمرجان**، ج ١، ص ٩٧ ـ ٨٠؛ البخاري: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤، و**صحيح البخاري**، ٣ ج (القاهرة: بولاق، ١٢٩٦هـ/١٨٧٨م)، ج ٢، ص ٤١٥، ٥١١ ـ ٥١٣؛ أبو عبد الرحمن أحمد ابن شعيب النسائي، **سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي**، ٨ ج في ٤ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٠)، ج ٢، ص ٣٧ ـ ٣٨؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني**، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٤ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٣٦م؟])، ج ١٠، ص ٨٧، «لا يعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجد الحرام، ثم مسجد رسول الله ومسجد بيت المقدس»، الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٦٢.

وقد ظهرت أحاديث أخرى، ويبدو أن الأحاديث ذات العلاقة تأثرت بما تعرضت له الأحاديث من مؤثرات سياسية وإقليمية وغيرها، كما سنرى، وإن ما ورد من آثار وأحاديث بشأن القدس والأقصى من فترات تالية إنما يعبّر عن النظرة إلى حرمة القدس وتطورها لدى الأجيال الإسلامية التالية.

وتأخذ أخبار فتح القدس مكانة متميزة في روايات الفتوح بالقياس لأية مدينة أخرى وذلك لمنزلتها الخاصة. كما أن حرمة المدينة هي سبب زيارة الخليفة عمر بن الخطاب لها وصلاته في موقع الحرم. هذا إضافة إلى قصص أهل الكتاب وحرمة المدينة لديهم وسعيهم إلى إيجاد سوابق تعزز وضعهم فيها وفي الدولة الإسلامية[8]. وكل هذه أدت إلى أن تختلط الروايات التاريخية بالقصص الدينية وبالأساطير في أخبار هذه الفترة المبكرة.

تتباين الروايات في تاريخ فتح القدس، وفيمن تولى ذلك ـ أحد القادة أو الخليفة ـ وفيمن مثل أهلها. ويبدو أن فتح القدس تأخر نسبياً، فهي لم تكن مركزاً إدارياً أو عسكرياً. وكان لا بد من ضرب مراكز القوات البيزنطية أولاً قبل التعرض لها.

وكانت في فلسطين قبائل عربية قبل الفتح، وخاصة لخم وجذام المسيحية، ويشعر بعض الروايات بوجود عرب في المدينة، إضافة إلى السكان الأصليين القادمين من الجزيرة العربية في عصور خلت[9].

وتتفق الروايات أن حصار بيت المقدس كان بعد اليرموك، وتتباين بعد ذلك.

أ ـ فهناك رواية لسيف بن عمر عن أبي عثمان وأبي حارثة عن خالد وعبادة: أن خالداً وأبا عبيدة انصرفا إلى حمص من فِحْل، ونزل عمرو وشرحبيل بيسان فافتتحاها وصالحت الأردن. واجتمع عسكر الروم بأجنادين وبيسان وكتب عمر بن الخطاب إلى عمرو وهو بأجنادين أن يصدم الأرطبون ففعل وتراجع

---

(٨) انظر مثلاً: سعيد بن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، تحرير لويس شيخو، ٢ ج (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩)، ج ٢، ص ١٧ ـ ١٨.

(٩) انظر: أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، **فتوح الشام**، صححه وليم ناسوليس (كلكتة: مطبع ببتست مشن بريس، ١٨٥٤)، ص ٢٥٩؛ أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ٨ ج (بيروت: دار الندوة الجديدة، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٩٦، وأبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **فتوح الشام**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة محمد شاهين، ١٢٧٨هـ/[١٨٦١م؟])، ج ١، ص ١٧٠.

الأرطبون إلى القدس. ثم إن عمرو استمد عمر، فنادى في الناس وخرج حتى نزل الجابية ودعا الأمراء إليها، وهناك جاءه وفد إيلياء وطلبوا الصلح وصالحوه على الجزية. وتدخل النبوءات في هذه الرواية، مرة على لسان أرطبون (عن اسم فاتح القدس)، ومرة على لسان رجل يهودي في الجابية بالنسبة إلى عمر. وتجعل الرواية الفتح سنة ١٦هـ[١٠].

ب ـ رواية أخرى لسيف عن سالم بن عبد الله: أن عمر جاء الشام وأن يهودياً من دمشق تنبأ له بفتح إيلياء. وبينما هو في الجابية جاءه وفد إيلياء فصالحوه عن حيزها وحيز الرملة، وقسمت فلسطين إلى وحدتين نصف مع إيلياء ونصف مع الرملة. وبالتالي عيّن عمر أميرين لفلسطين. وواضح أن التقسيم يتنافى وكافة الروايات، كما تجعل الرواية الفتح سنة ١٥هـ[١١].

ج ـ ويذكر البلاذري عن ابن حفص الدمشقي عن سعيد بن عبد العزيز وأشياخه، وعن بقية بن الوليد عن مشايخ أهل العلم: أن أبا عبيدة قدم ـ بعد أن فتح قنسرين ونواحيها سنة ١٦هـ على عمرو وهو يحاصر إيلياء، وطلب أهل إيلياء من أبي عبيدة الأمان والصلح على مثل ما صولح عليه أهل مدن الشام، من أداء الجزية والدخول فيما دخل فيه نظراؤهم، على أن يكون المتولي للعقد عمر بن الخطاب، فكتب أبو عبيدة إلى الخليفة، فجاء ونزل الجابية من دمشق ثم صار إلى إيلياء فأنفذ صلح أهلها وكتب لهم به، وكان ذلك سنة ١٧هـ[١٢].

د ـ وفي البلاذري عن هشام بن عمار الدمشقي عن الوليد عن الأوزاعي، رواية تجعل مجيء أبي عبيدة بعد فتح قنسرين وكورها، وأن أهل إيلياء طلبوا الصلح كما ذكر أعلاه. وتؤرخ الصلح بـ ١٧هـ[١٣].

هـ ـ ويذكر خليفة بن خياط في رواية عن ابن الكلبي أن أبا عبيدة حاصر

---

(١٠) الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١، ص ٢٣٩٧ ـ ٢٤٠٢، ٢٤٠٤ ـ ٢٤٠٥ و٢٤٠٨.

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٣، وتذكر رواية لسيف: أن الذي صالح عمر العوام من أهل إيلياء والرملة، لهرب أرطبون وتذارق إلى مصر حين قدم عمر الجابية، ص ٢٤٠٤. وترد رواية عن سالم في: أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ٢ ج (النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ج ١، ص ١٢٥.

(١٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، وانظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٤ ـ ٢٤٠٥.

(١٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٩.

إيلياء بعد فتح حلب وأنهم طلبوا أن يكون الصلح على يد عمر فجاء وصالحهم سنة ١٦هـ[١٤]. وهي تخالف سابقتها في التاريخ.

و ـ وفي اليعقوبي أن أبا عبيدة رجع نحو الأردن ـ بعد فتح حمص ـ وحاصر إيلياء فامتنعوا عليه وطاولوه ووجه أبو عبيدة عمرو بن العاص بالمقاتلة إلى قنسرين فصالحهم أهل حلب وقنسرين ومنبج. وجمعت غنائم اليرموك بالجابية. وكتبوا إلى عمر بذلك فكتب إليهم: لا تحدثوا حدثاً حتى تفتحوا بيت المقدس. ولا إشارة هنا إلى تدخّل عمر[١٥].

ز ـ ويورد اليعقوبي رواية أضعف، وقال بعضهم: إن أهل إيلياء سألوه أن يكون الخليفة المصالح لهم، فأخذ عليهم العهود والمواثيق أن يؤدوا الجزية وكتب إلى عمر، فخرج إلى الشام، وقرب خالداً وأدناه (كذا) وأمر فسار في الناس على مقدمته، وذلك في رجب سنة ١٦هـ فنزل الجابية، ثم صار إلى بيت المقدس فافتتحها صلحاً، وكتب لهم كتاباً (ذكر نصه)[١٦].

ح ـ ويذكر الأزدي (٢٣١هـ/ ٨٤٥هـ)[١٧] عن الحسن بن زياد الرملي عن أبي إسماعيل، وعن الحسن بن عبد الله: أن أبا عبيدة، بعد اليرموك وفتح حمص، تقدم إلى إيلياء ـ بعد أن كتب لأهلها دون جدوى ـ فحاصرهم، ووقع قتال لساعة، ثم تحصنوا وطلبوا الصلح على يد الخليفة. وبعد أن توثق منهم أنهم يدخلون فيما دخل فيه أهل الشام ويؤدون الجزية، أن أعطاهم الخليفة الأمان على أنفسهم وأموالهم، كتب إلى عمر فجاء ومعه أشراف الناس وبيوتات العرب والمهاجرين والأنصار. وبعث أبو عبيدة لأهل إيلياء، فنزل إليه أبو الجعيد مع ناس من عظمائهم، فكتب لهم عمر كتاب الأمان. وكان البطريق هو المشرف على الأمر، أعطاهم الأمان ولهم الذمة والعهد، «إذا سالمتمونا وأقررتم بالجزية»[١٨].

---

(١٤) ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(١٥) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٣ ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ [١٩٣٩م])، ج ٢، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٧.

(١٧) عز الدين بن الأثير، **اللباب في تهذيب الأنساب: عن نسخة الخزانة التيمورية المحفوظة في دار الكتب المصرية**، ٣ ج في ٢ (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٧ ـ ١٣٦٩هـ/[١٩٣٨ ـ ١٩٤٩م؟])، ج ١، ص ٧٣.

(١٨) الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٥، ٢٤٧ ـ ٢٥١ و٢٥٨، وانظر: الواقدي، **فتوح الشام**، ج ١، ص ٢٥٢.

ط ـ ابن أعثم يورد رواية مماثلة للأزدي ـ دون ذكر مصدره ـ: أن أبا عبيدة بعد اليرموك اتجه إلى إيلياء، وكتب إلى أهلها يخيّرهم بين الإسلام والجزية والقتال فأبوا. فسار إليهم ودام القتال أياماً كثيرة ثم تحصنوا وطلبوا الصلح على يد الخليفة. وبعد أن توثق أنهم يؤدون الجزية ويدخلون فيما دخل فيه أهل البلاد كتب إلى عمر، وبعد الاستشارة جاء عمر ومعه وجوه المهاجرين والأنصار وسادات العرب، وجاء إلى بيت المقدس، وجاء أبو الجعيد وصالح على أداء الجزية وإقرار بالبلد، وكتب إليهم كتاباً[19]. ويتخلل الرواية بعض الإسرائيليات.

ي ـ يورد أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ/ ٨٣٨م) عن عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب: أن عمر بن الخطاب بعث خالداً بن ثابت الفهمي في جيش إلى بيت المقدس، وهو يومئذ بالجابية، فقاتلهم فأعطوه على ما أحاط به حصنهم شيئاً يؤدونه، ويكون للمسلمين ما كان خارجاً (كلام فقهي). وأن خالد بن ثابت وافق على أن يوافق أمير المؤمنين. ولما كتب للخليفة أجابه بالتوقف حتى يأتي، وجاء عمر فأقر ذلك[20].

ك ـ ويورد رواية أخرى (عن هشام بن عمار عن الهيثم بن عمار العنسي ـ الدمشقي) أن عمر زار الشام فنزل الجابية، وأرسل رجلاً من جديلة إلى بيت المقدس فافتتحها صلحاً[21].

وهناك أكثر من رواية تجعل زيارة عمر للجابية لتنظيم أمر الفيء والإدارة في البلاد، وأن تسليم القدس حصل في تلك الفترة. فابن عساكر عن يزيد بن عبيدة يذكر فتح بيت المقدس أولاً ثم قدوم عمر إلى الجابية[22]. ويذكر ابن

---

(١٩) ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ص ٢٨٩، ٢٩١ ـ ٢٩٢ و٢٩٦ ـ ٣٠١.

(٢٠) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ٤ ج (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م)، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥، وعن أبي عبيد، انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٣٩.

(٢١) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦، وانظر الرواية في: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق صلاح الدين المنجد، ١٠ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ ـ ١٩٧٥])، ج ١، ص ٥٥٣، ويضيف أنه كان طاعون في دمشق.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥٢ و٥٥٤، وعن الوليد بن مسلم، انظر: عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني، ٢ ج (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٥٥٦، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٦٠ ـ ١٦١، عن جمع الغنائم في الجابية وكتابة الأمراء لعمر.

إسحق: «وقد كان عمر بن الخطاب خرج في تلك السنة (١٧؟) فنزل الجابية وفتحت عليه إيلياء مدينة بيت المقدس»[٢٣]. ويذكر محمد بن سعد عن الواقدي: أن عمر خرج إلى الجابية في صفر سنة ١٦، وحضر فتح بيت المقدس وقسم الغنائم بالجابية[٢٤].

ويبدو من مقارنة الروايات الأولى أن حرمة القدس، أو التشديد عليها أثرت في وجهتها. كما أن زيارة عمر كان لها أثرها، فعامة الروايات الشامية (أبو حفص الدمشقي عن سعيد بن عبد العزيز، وهشام بن عمار عن الأوزاعي، في البلاذري، وهشام بن عمار عن الهيثم بن عمار العنسي الدمشقي في أبي عبيد، ويزيد بن عبيدة وأبو زرعة عن الوليد بن مسلم في ابن عساكر، والأزدي[٢٥] عن الحسن بن زياد الرملي عن أبي إسماعيل، وابن الكلبي (مثل رواية الأوزاعي) في خليفة بن خياط، تجعل فتح القدس على يد عمر ابن الخطاب.

أما الروايات المدنية (سالم بن عبد الله في الطبري وفي خليفة بن خياط، وابن إسحاق في الطبري، وهشام بن عمار عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب في أبي عبيد) وكذا الروايات الكوفية (من مصادر كوفية ومدنية عادة)، مثل روايات سيف، ورواية اليعقوبي التي لم يوثقها، فتجعل تسليم القدس على يد قادة عمر. وهذا يشعر بأن الروايات التي تجعل تسليم القدس على يد الخليفة وحصولها على العهد منه مباشرة إنما تريد إبراز أهمية القدس. ويسير قصص أهل الكتاب في الاتجاه نفسه لأهمية ذلك لهم.

ـ ٢ ـ

وتختلف الروايات في سنة فتح القدس بين ١٥هـ، وهي جلّ روايات سيف في الطبري[٢٦]، و١٦ هـ (ابن سعد، وخليفة بن خياط، واليعقوبي،

---

(٢٣) الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١، ص ١٥٢٣ و٢٣٦٠، وعن سيف، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م)، ج ١، ص ٢٤٠٥ ـ ٢٤٠٦، وعن خالد وعبادة «صالح عمر أهل إيلياء بالجابية»، ويجعل زيارات عمر سنة ١٦ و١٧، ص ٢٥١٥.

(٢٤) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ق ١، ص ٢٠٣. وترد نفس الرواية عن ابن سعد في: البلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، ق ٢، ص ٥٩٤.

(٢٥) رواية ابن أعثم مماثلة لروايات الأزدي.

(٢٦) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ٤٠٥ ـ ٤١٠.

وابن عساكر، والواقدي في البلاذري، وسيف في الطبري)[٢٧]. ويذكر ياقوت أن الحصار كان سنة ١٦هـ وأن الصلح كان سنة ١٧هـ[٢٨]. وترد ١٧هـ (البلاذري، ابن إسحاق وسيف عن هشام بن عروة في الطبري، المهلبي)[٢٩].

ويلاحظ أن فتح إيلياء تأخر، وأنه جاء بعد استعادة دمشق إثر اليرموك، وبعد أن أعيد فتح حمص ومنطقتها كما يفهم من جل الروايات: أما رواية سيف الأولى فهي مشوشة في محتواها وفي تسلسل أحداثها. هذا ولم يطلب الأمراء نجدات من الخليفة بعد اليرموك، كما لم يكن في القدس قوة لها أية خطورة، ولا مجال لأهلها للإصرار على شروط غير عادية. ويبدو أن تسليم القدس كان بإشراف أبي عبيدة. وجاء عمر إلى الجابية لتنظيم أمور الشام، وسلمت بيت المقدس في تلك الفترة. وزار عمر بيت المقدس (بلد الإسراء وأولى القبلتين)، وجاءت زيارته إقراراً للصلح. ولعل هذا وراء الروايات التي أوردت شرط حضوره للتسليم. (وليس هذا محل مناقشة فتح الشام. ولكن يبدو من مقارنة الروايات في الأزدي والطبري، وخليفة بن خياط وابن أعثم والبلاذري وابن عساكر، أن حركة الفتح كانت وفق التسلسل التالي: العربة ـ داثن، أجنادين/ جمادى الأولى ١٣هـ، فحل/ذو القعدة ١٣هـ وانكشاف فلسطين والأردن، مرج الصفر/محرم ١٤هـ، دمشق/رجب ١٤هـ، اليرموك/ ١٥هـ، دمشق ثم حمص وقنسرين وحلب/ ١٦هـ، إيلياء/ ١٧هـ وقيسارية).

هناك بعض التباين في الروايات عن صلح القدس، ويبدو أن لذلك صلة

---

(٢٧) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٣، ق ١، ص ٢٠٣؛ ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ج ١، ص ١٢٤، عن ابن الكلبي، انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٦٧. يجعل الحصار في رجب سنة ١٦؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٨، والبلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٥٩٤ (عن الواقدي).

(٢٨) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ٥، ص ٥٩٨ ـ ٥٩٩.

(٢٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٣٨ ـ ١٣٩؛ ابن إسحاق، **سيرة ابن إسحاق المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، وسيف عن هشام بن عروة في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ١٥٢٢ و٢٣٦٠ و٢٥٢١؛ الحسن بن أحمد المهلبي، «المسالك والممالك،» **مجلة معهد المخطوطات العربية**، السنة ٤ (١٩٥٨)، ص ٤٩، وانظر: أبو عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، تحقيق أحمد رمضان أحمد، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٤)، ص ١٦١أ، عن إسحاق بن بشر.

بحرمة المدينة وبمنزلتها الخاصة لدى المسيحيين وكونها مركز الحج لهم. ويفهم من عامة الروايات الأولى أن الصلح كان على الأمان لأنفسهم وأموالهم وأداء الجزية والدخول فيما دخل فيه أهل الشام[٣٠]. وقد أورد اليعقوبي نص كتاب الصلح وهو في هذا الإطار ـ وإن جاء باسم الخليفة ـ، «إنكم امنون على دمائكم وأموالكم وكنائسكم لا تسكن ولا تخرب إلا أن تحدثوا حدثاً عاماً»[٣١].

وقد أورد أفتيشيوس (ابن البطريق) صيغة مماثلة لهذا النص[٣٢]. ولكن الطبري أورد نصاً آخر عن سيف. وقد روى سيف أن الخليفة كتب لكل كورة من فلسطين كتاباً واحداً ما خلا إيلياء التي ميزها بكتاب خاص. وهو يبدأ بأنه أعطاهم «أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم»، ويضيف: «وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن»، وهو النص المألوف، ولكن يرد فيه تحفظات لا ترد عادة إذ جاء «لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم»، كما يرد في الكتاب «ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود»[٣٣]. إن صيغة الكتاب وهذه الإشارات، خاصة الأخيرة التي تنافي الواقع، تدعو إلى الشك فيه. وليس في الروايات الأولى ما يؤيده، وقد انفرد ميخائيل السوري بذلك[٣٤]. هذا مع العلم أن هذا الأخير جعل العهد لجميع المسيحيين كما فعل ثيوفانس، وهذا يتنافى وأسلوب الفتح.

وقد أورد ابن الجوزي ـ الذي اعتمد كما يبدو رواية سيف الأولى عن الفتح[٣٥] ـ

---

(٣٠) انظر: الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٥٠؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٩؛ ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ١، ص ٢٩١؛ الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ٢٤٠٤، وياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٥٩٨ ـ ٥٩٩.

(٣١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٧، ويبدأ: هذا كتاب كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس... وأشهد شهوداً.

(٣٢) بسم الله، من عمر بن الخطاب لأهل مدينة إيلياء، أنهم آمنون على دمائهم وأولادهم وكنائسهم ألا تهدم ولا تسكن. وأشهد شهوداً، انظر: ابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ١٦، الشيخ المكين جرجس ابن العميد، ص ١٦٢٥.

(٣٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٥ ـ ٢٤٠٦.

(٣٤) *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditee pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, 4 vols. (Bruxelles: Culture et Civilisation, 1963), vol. 2, p. 425.

(٣٥) الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٣٩٩ وما بعدها.

نص كتاب الصلح، وليس فيه توسع سيف أو الاستثناء[٣٦]. ويبدو أن ما أورده سيف يعبّر عن نظرة وتطورات تالية[٣٧].

ولعل وجود أسقف في القدس مع أهمية كنائسها للمسيحيين وراء ما يسمى بالعهد العمري، فمن فترة مبكرة نسمع بوجود عهد للمدينة، وابن أعثم (٣١٤هـ/ ٩٢٦م) يعطي أول إشارة له بقوله: «وكتب لهم كتاباً يتوارثونه إلى يومنا هذا والله أعلم»[٣٨].

إن توسع صيغة العهد وتطور شروطه بمرور الزمن، إضافة إلى جعله عهداً لنصارى الشام، ابتداءً بنص الطبري عن سيف[٣٩] مروراً بالنصوص التي أوردها ابن عساكر[٤٠]، إلى نص مجير الدين الحنبلي[٤١] وانتهاءً بالشروط العمرية لابن قيم الجوزية، كل ذلك يدعو إلى التساؤل. ويبدو من مقارنة هذه الصيغ بالتطورات التالية لوضع أهل الذمة، ابتداء بأيام عمر بن عبد العزيز إلى أيام هارون الرشيد، إلى قرارات المتوكل، إلى الفترات المتأخرة، ما يشير إلى تضمن هذا العهد شروطاً لا صلة لها بفترة الفتح أو بظروفه، بل إنها ظهرت في فترة تالية، مما يدعو إلى الافتراض أن نص العهد طوّر ليعبّر عن صيغ فقهية وضعت لتنظيم أوضاع تالية[٤٢].

---

(٣٦) يقول ابن الجوزي: «كتب عمر لأهل بيت المقدس أني قد أمنتكم على دمائكم وأموالكم وذراريكم وصلاتكم (كذا) وبيعكم لا تكلفوا فوق طاقتكم، ومن أراد منكم أن يلحق لأمنه فله الأمان، وإن عليكم الخراج كما على مدائن فلسطين»، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **فضائل القدس**، حققه وقدم له جبرائيل سليمان جبور (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ص ١٢٣ ـ ١٢٤. ويذكر الحميري فحوى الكتاب: «كتب . . . كتاباً أمنهم فيه على أنفسهم وذراريهم ونسائهم وأموالهم وكنائسهم»، ويضيف بعد ذلك، واشترطوا أن لا يساكنهم اليهود فيها». ولعله بذلك عالج مشكلة نص الطبري (سيف). انظر: محمد بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع مسرد عام**، حققه إحسان عباس (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥)، ص ٦٩. وترجمته في: S. Hamarneh, dans: *Folia Orientalia*, vol. 9 (1969), p. 145 ff.

(٣٧) لم يخلُ الأمر من ادعاءات يهودية، فبالإضافة إلى الإسرائيليات تدعي رواية يهودية أن اليهود طلبوا من عمر السماح لمئتي عائلة يهودية من مصر بالسكن في القدس، ولكن معارضة البطريق جعلت الخليفة يسمح لسبعين عائلة فقط بالسكن، وأنه أعطاهم حياً جنوب الحرم، وهو ادعاء لا أساس له، ولا ننسَ أن مصر لم تفتح إلا بعد حوالى أربع سنوات، انظر: *Encyclopedia Judica*, art. «Jerusalem».

(٣٨) ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ١، ص ١٩٦.

(٣٩) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ٢٤٠٥.

(٤٠) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٥، ٥٦٦ ـ ٥٦٧ و٥٦٧ ـ ٥٦٨. وهي تشمل نصارى الشام.

(٤١) أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، ٢ ج (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ/[١٨٦٦م؟])، ج ١، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٤٢) آخر صورة للعهد العمري هي ما نشرته البطريركية الأثوذكسية بتاريخ ١/ ١/ ١٩٥٣. انظر: عارف العارف، **المفصل في تاريخ القدس** (القدس: مكتبة الأندلس، ١٩٦١)، ص ٩١ ـ ٩٢.

جاء عمر بيت المقدس يوم اثنين وأقام بها حتى يوم الجمعة(٤٣). وتحاط هذه الزيارة بقصص لأغراض دينية أو محلّية تؤكد وجهة أصحابها بربطها بما نسب إلى الخليفة في هذه الفترة(٤٤). وهناك بعض الإسرائيليات تروى عن طريق كعب الأحبار الذي تضطرب الروايات عن مناسبة وجوده في القدس، ولا دليل أصلاً على ذلك(٤٥) وليس يجاري كعب الأحبار في كثرة الإسرائيليات المنسوبة إليه إلا وهب بن منبه الذي يأخذ منه ومن غيره.

وهذه الزيارة دليل حرمة القدس الكبيرة بنظر المسلمين (والخليفة). كما أن الروايات المتصلة بها تعبر عن أهمية المناسبة وحرمة الموقع. وقصد عمر الحرم وصلى في مكان قريب من الصخرة إلى الجنوب منها. ويبدو أنه أراد بهذا الموقع أن يكون مصلى للمسلمين. وترد أول إشارة إلى ذلك في الأزدي (٣٢١هـ/ ٩٣٣م) الذي يقول: «وخط عمر بها محراباً من جهة الشرق وهو موضع مسجده»(٤٦).

ويشير المهلبي (القرن الرابع) إلى بناء عمر مسجداً في أرض الحرم، ويقول: «فكشف عن الموقع (وسط الحرم) وبنى عليه المسلمون مسجداً»(٤٧). ويعبر المقدسي عن فكرة مماثلة حين يقول: «فلم يزل بيت المقدس خراباً إلى أن قام الإسلام وعمره عمر رضي الله عنه ثم معاوية بن أبي سفيان»(٤٨). ويفهم من رواية تالية وجود منبر في هذا المسجد أيام معاوية(٤٩). وترد إشارة

---

(٤٣) الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٥٩.

(٤٤) انظر على سبيل المثال: ابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ١٧ ـ ١٨.

(٤٥) هناك رواية تذكر أنه أسلم بعد دخول عمر القدس، انظر: الأزدي، المصدر نفسه، ص ٢٥٩ وما بعدها؛ ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ١، ص ٢٩٦، وغيرها يذكر أنه أسلم قبل ذلك وأنه كان هناك فسأل عمر عنه؛ الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ٢٤٠٨ ـ ٢٤٠٩؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ٥٥٧، وابن سلام، **الأموال**، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٤٦) الأزدي، المصدر نفسه، ص ٢٥٩، ويرد النص نفسه في فتوح الشام المنسوب للواقدي، ج ١، ص ١٥١.

(٤٧) **مجلة معهد المخطوطات** (١٩٥٨)، ص ٥٤، ويذكر في ص ٤٩: «واستثنى عمر عليهم ـ أهل إيلياء ـ موضعاً من كنيستها فبناه مسجداً يعرف به الآن».

(٤٨) أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، **البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**، مراجعة المطهر بن طاهر المقدسي، ٦ ج (باريس: أرنست لورو، ١٨٩٩)، ج ٤، ص ٨٧.

(٤٩) يذكر ابن الفركاح عن خالد بن صفوان قوله: «قام معاوية... على منبر بيت المقدس وهو يقول: ما بين حائطي هذا المسجد أحب إلى الله تعالى من سائر الأرضين»، انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن =

متأخرة إليه في **الروض المعطار**، وعنه في **صبح الأعشى** للقلقشندي[٥٠].

ويشير ابن البطريق، وثيوفانس، وميخائيل السوري، إلى أمر عمر بإنشاء هذا المسجد[٥١]. هذا ويذكر الأسقف اركولف الذي زار القدس حوالى (٦٧٠م/ ٥٠هـ) أيام معاوية أن للمسلمين في موقع المعبد قرب الحائط الشرقي بناءً مربعاً بسيطاً للصلاة مرفوع سقفه على أعمدة كبيرة، وأنه يتسع لثلاثة آلاف مصل[٥٢].

وتبدو منزلة القدس من تعيين عمر لعبادة بن الصامت ليكون قاضياً ومعلماً في القدس، وهو ما فعله الخليفة مع مراكز الأمصار فقط[٥٣]. ويفترض أن يكون الجامع مركز الدراسة. وكانت حرمة المدينة كبيرة في هذه الفترة المبكرة، كما يتبين من الإشارات الكثيرة إلى صحابة وتابعين زاروا القدس أو أقاموا فيها[٥٤]. ولما أراد عثمان أن يسير أبا ذر من المدينة، وخيّره ابتداءً أن يلتحق بأيّ أرض شاء

= عبد الرحمن بن الفركاح، **باعث النفوس [إلى زيارة القدس المحروس]**، عني بنشره تشارلس مثيوز (القدس: مطبعة دار الأيتام السورية، [١٩٣٥])، ص ١٤. ويرد نفس النص في: ابن عساكر، **رسالة في فضائل بيت المقدس**، خط، ص ١أ.

(٥٠) يذكر الحميري في **الروض المعطار** عن عمر: «فبنى القبلة في صدر المسجد» ص ٦٩، ويذكر القلقشندي بناء عمر للمسجد الأول، ثم إعادة بنائه من قبل الوليد، انظر: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في كتابة الإنشا**، ١٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ ـ ١٩١٩)، ج ٤، ص ١٠١، عن الروض المعطار كما قال. وانظر: السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى** (خط)، ص ٣٨أ، إذ يقول: «فسمي محراب عمر لكونه أول من صلى فيه»، وانظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** ([القاهرة]: بولاق، [د. ت.])، ص ٢٩٧.

(٥١) انظر: ابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ١٨، و *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, vol. 2, p. 423, and Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*, translated from the Works of the Mediaeval Arab Geographers; with a new introd. by Walid Khalidy, Khayats Oriental reprints; no. 14 ([Beirut]: Khayat, 1965), note, p. 140.

(٥٢) *Palestine Pilgrims' Texts Society*, 13 vols. (New York: London Committee of the Palestine Exploration Fund, 1971), vol. 3, pp. 4-5.

(٥٣) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ/[١٩١٠ م؟])، ج ٢، ص ١٦٠، وابن عبد البر، **الإصابة** (على هامش ابن حجر)، ص ٤٤١.

(٥٤) انظر: أبو المعالم المشرف بن المرجي بن إبراهيم المقدسي، **مثير الغرام بفضائل القدس والشام**، صححه وشرحه وعلق عليه أحمد سامح الخالدي (يافا: مكتبة الطاهر، [١٩٤٦؟])، ص ٧ وما بعدها، السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، ص ٨٦أ ـ ٩٣أ؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٦، ص ٣٧٠، وابن ثيمة، **بدء الخلق**، ص ١٩٢.

جعل خياره الأول مكة والثاني القدس[٥٥]. وتوفي أبو عبيدة بن الجراح وهو في طريقه إلى القدس للصلاة فيها[٥٦]، مما يشعر بأهمية ذلك[٥٧].

ـ ٣ ـ

وانتقل مركز الخلافة إلى الشام، ومن المنتظر أن يفكر معاوية بحرمة القدس وأن يجد فيها سنداً أدبياً لخلافته. ويذكر الطبري أن معاوية بويع بإيلياء سنة ٤٠هـ، ويؤكد المؤرخ المقدسي بيعته هناك[٥٨]. ويبدو أنه كان يتردد على بيت المقدس، ولعله توسع في تفسير الأرض المقدسة، فقد قال لصعصعة بن صوحان وقد قدم عليه: «قدمت خير مقدم، قدمت أرض المحشر»[٥٩]. وفي رواية له عن خالد بن معدان عن أبي فتيلة أن الرسول (ﷺ) قال: «عليك بالشام فإنها خيرة الله من بلاده ويجتبي إليها خيرته من عباده»[٦٠].

واتخذ عبد الملك بن مروان الاتجاه نفسه، فقد جاء في فترة فتنة وهو يواجه ابن الزبير الذي أعلن خلافته في المدينة، فلا غرو أن يأخذ البيعة لنفسه في بيت المقدس[٦١]. فلئن كانت المدينة بيد خصمه، فالقدس في دائرة نفوذه. وأولى

---

(٥٥) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٤، ج ١، ص ٥٣٤.

(٥٦) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٢، وتذكر رواية متأخرة أن معاوية اتفق مع عمرو (أثناء الفتنة) على التحالف والتناصر والتناصح في بيت المقدس. انظر: السيوطي، المصدر نفسه، ص ٩٦ب؛ ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣١٦ ـ ٣١٧، والمقدسي، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥٧) انظر: رواية الواقدي عن ميمونة زوج النبي في: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦)، ص ٨٦٦.

(٥٨) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٤؛ المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج ٤، ص ٨٧، وانظر: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **مآثر الأنافة في معالم الخلافة**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، التراث العربي؛ ١١ ـ ١٣، ٣ ج (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤)، ج ١، ص ١١٠؛ يوليوس فلهاوزن، **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده؛ راجع الترجمة حسين مؤنس، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٩٦ ـ ٩٧، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، **تأريخ الخلفاء**، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج، عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ١٢١. وكانت البيعة بعد وفاة الإمام علي.

(٥٩) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٤، ج ١، ص ٢٣، عن المدائني عن عوانة.

(٦٠) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ٦٩.

(٦١) يقول خليفة بن خياط: «واستخلف أمير المؤمنين عبد الملك بإيلياء في شهر رمضان سنة ٦٥هـ»، انظر: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ج ١، ص ٣٢٩.

عبد الملك، المؤسس الثاني للدولة الأموية القدس اهتماماً خاصاً حين قرر بناء قبة الصخرة في الحرم لتكون صرحاً فريداً، يعبّر عن قدسية الموقع عند المسلمين. وقد شيّد قبة الصخرة وأتمّها سنة ٧٢هـ/ ٦٩١ ـ ٦٩٢م[٦٢].

وهناك اختلاف في تفسير دوافع هذا العمل في الروايات وبين الباحثين الحديثين[٦٣]. يذكر اليعقوبي (٢٨٤ هـ/ ٨٩٥م) ـ وهو شيعي إمامي ـ أن عبد الملك أراد ببناء قبة الصخرة أن يواجه دعوة ابن الزبير وإفادته من موسم الحج لكسب تأييد الحجاج، وأنه أراد أن يحول الحج من الكعبة إلى قبة الصخرة، وأنه رد على اعتراض الناس بالاستشهاد بالزهري الذي يروي حديث «لا تشد الرحال. . .» وإنه «أخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما تطوف حول الكعبة وأقام بذلك أيام بني أمية»[٦٤]. ويذكر ابن البطريق (٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) أن عبد الملك أخذ الناس بالحج إلى بيت المقدس ومنعهم من الحج إلى مكة «من أجل عبد الله بن الزبير»[٦٥]. وردد مؤرخون تالون الخبر[٦٦]. ولكن المهلبي ينقل الاتهام إلى الوليد بن عبد الملك، وفسر عمله بأنه «خوفاً على أهل الشام أن يدخلوا الحجاز فيلقاهم الناس ويعرفونهم فضل أهل البيت على بني أمية»[٦٧]. وهو تفسير يتمشى مع اتجاه الدعوات

(٦٢) انظر: K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, with a contribution by Marguerite Guatier-van Berchem, 2 vols. (Oxford: Counterpoint, 1969), vol. 1, p. 65.

انظر أيضاً: أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٤٨؛ ابن بطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**، ج ٢، ص ٣٩. ويروى أنه رغم وضعه المالي الحرج أنفق عليها خراج مصر لسبع سنين. أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي، **تاريخ واسط** (خط) (بغداد: مكتبة مديرية الآثار القديمة العامة، [د. ت.])، ص ٨١ وما بعدها، والحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع مسرد عام**، ص ٦٩. هذا وما يبقى من خراج مصر يبلغ حوالى ١٠٠٠٠٠ دينار سنوياً.

(٦٣) كولدزيهر وغويتين وغرابار.

(٦٤) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٣١١.

(٦٥) ابن بطريق، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩.

(٦٦) انظر: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**= *Annales Codd. Mss. Nunc Primun Arabice Editi*، تحقيق ت. و. ج. يوينبول (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥٥)، ج ١، ص ٢١٧؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ٨، ص ٢٨٠؛ العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ المقدس والخليل**، ج ١، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١؛ وفي: القلقشندي، **مآثر الأنافة في معالم الخلافة**، ج ١، ص ١٢٩. أن عبد الملك لما ولي الخلافة منع الناس من الحج حيث إن ابن الزبير كان يأخذ البيعة لنفسه عن الناس في الموسم، فضج الناس من منع الحج فبنى عبد الملك قبة الصخرة ببيت المقدس، وكان الناس يحضرونها يوم عرفة ويقفون عندها. فيقال: إن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار.

(٦٧) انظر: **مجلة معهد المخطوطات** (١٩٥٨)، ص ٥٤.

الهاشمية ضد الأمويين، ويشعر مع سابقه بأثر الخلافات السياسية في الموقف من القدس. ونسب ابن البطريق إلى الوليد الأمر بالحج إلى الصخرة[٦٨]. ويذكر اليعقوبي والمهلبي أن المنع من الحج استمر طيلة العهد الأموي. وقد أخذ غولدزيهر ومثله كرسويل برواية اليعقوبي[٦٩]. ورفض ذلك غويتين وغرابار على أساس أن الحج استمر أيام عبد الملك، كما يفهم من الروايات التاريخية[٧٠]، وإن مثل هذا العمل بالغ الخطورة على عبد الملك، وإن المصادر الأولى الأساسية لا تذكر ذلك، كما أن هيئة القبة ونطاق الموقع لا تلائم ذلك[٧١].

ويمكن أن نضيف أن الزهري كان شاباً مغموراً ولم يكن بالشام ولا مجال للاستشهاد به في ذلك الوقت[٧٢]. ويفهم من الفسوي عن الزهري أنه جاء زمن خروج ابن الأشعث وولاية هشام بن إسماعيل المخزومي على المدينة، وأنه دعي صدفة إلى مجلس عبد الملك وأن المقابلة كانت جافية، وكان ذلك سنة ٨٢هـ[٧٣]، وأنها أول مقابلة له.

ويفهم من رواية في المقدسي أن عبد الملك أراد أن يواجه روعة الكنائس في القدس ـ خاصة كنيسة القيامة ـ وأثرها في نفسية المسلمين بهذا العمل العمراني الفذ[٧٤]. ولعل الأهم من ذلك أن عبد الملك أراد بهذا العمل أن يؤكد حرمة القدس وأن يكسب نفوذاً بين المسلمين، وخاصة وأن الآيات القرآنية المكتوبة داخل القبة تشعر بجو الحوار مع المسيحيين، وفيها تأكيد وحدانية الله وقدرته بتوضيح النظرة الإسلامية للسيد المسيح، رسول الله وكلمته وعبده، وأن الله إله

---

(٦٨) ابن بطريق، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩.

(٦٩) Creswell, *Early Muslim Architecture*, vol. 1, pp. 65-67, and Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, edited by S.M. Stern; translated by C.R. Barber and S.M. Stern (New Brunswick NJ: Aldine Transaction, 2006), vol. 2, pp. 44-47.

(٧٠) انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ٣٥٥ وما بعدها، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٧٨٢ ـ ٧٨٣.

(٧١) S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E.J. Brill, 1966), pp. 115 ff, and Oleg Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem,» *Ars Orientalis*, vol. 3 (1959), pp. 15-16.

(٧٢) انظر: عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، نصوص ودروس؛ ١٠ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٠])، ص ٩٩.

(٧٣) انظر: أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، **كتاب المعرفة والتاريخ (وهو من كتب الأصول في معرفة الرجال على طريقة المحدثين، كتب في القرن السادس** (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٦٢٦ ـ ٦٢٩، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ١٠٨٥.

(٧٤) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، المكتبة الجغرافية؛ ٣ (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٧)، ص ١٥٩ و١٦٨.

واحد سبحانه أن يكون له ولد، وفيها التأكيد على «أن الدين عند الله الإسلام، وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم»، وفيها الإقرار بنبوة الأنبياء السابقين(٧٥). فهي إذن تشديد على التوحيد وعلى شمول رسالة الإسلام، وعلى أنها جوهر الرسالات وخاتمتها، وفيها توضيح للنظرة الإسلامية للمسيح وتأكيد لها.

ولا بد أن يكون لاختيار الصخرة دلالة خاصة لدى عبد الملك والمسلمين آنئذ. فاليعقوبي ينسب إلى عبد الملك قوله: «وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله (ﷺ) وضع قدميه عليها لما صعد إلى السماء»(٧٦). والمهلبي يتهم الوليد بأنه بث في نفوس العامة ـ الطغام ـ أنه عرج بالنبي (ﷺ) من ذلك الموضع»(٧٧). ومع أن الإشارتين وردتا في معرض تهجم وتشكيك فإنهما تشيران إلى الصلة بين الصخرة وبين المعراج في فترة مبكرة(٧٨).

ويلاحظ أن الطبري أورد رواية تنسب لرجاء بن حيوة، تشير إلى رفض عمر ابن الخطاب وضع المحراب خلف الصخرة ليجمع القبلتين، كما اقترح كعب، وتجعل الخليفة يقول: «أمرنا بالكعبة» مع أنه شارك في رفع الأتربة عنها(٧٩)، والرواية تبدو موضوعة، وتعبّر عن التضاد نفسه بين الأمويين وخصومهم، ولكن بإسناد نسب إلى رجاء بن حيوة الذي أشرف على بناء قبة الصخرة، وهي لذلك تشعر بالنظرة الخاصة إلى الصخرة أيام عبد الملك.

ويذكر أبو عبيد (٢٢٤هـ/ ٨٣٨م) أن عمر بن الخطاب حين دخل الحرم سأل عن موضع الصخرة(٨٠)، وأنه تسخر أنباط أهل فلسطين في كنس الحرم(٨١).

---

(٧٥) انظر: Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem,» pp. 53 ff.

(٧٦) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٢١١.

(٧٧) المهلبي، «المسالك والممالك،» ص ٥٤.

(٧٨) انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ٢٤٠٨ ـ ٢٤٠٩، وابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ٥٥٧.

(٧٩) انظر: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق أحد أفاضل العصر، ٤ ج (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ٦، ص ٢٦٥.

(٨٠) الرواية عن هشام بن عمار عن الهيثم بن عمار العنسي الدمشقي. انظر: ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٢٥.

(٨١) عن هشام عن الوليد بن مسلم، مولى بني أمية، وعالم أهل الشام. انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **ذيل على ميزان الإعتدال**، حققه وعلق عليه صبحي السامرائي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧)، ج ٤، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨، وعن سعيد بن عبد العزيز، ج ٣، ص ١٤٩ ـ ١٦٧، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

وهي رواية مبكرة، ومن أصول شامية، تقرن حرمة الصخرة الخاصة بتصرف عمر بن الخطاب، مما يشعر ببث هذه الفكرة في فترة عبد الملك. ولا ننس أن روايتي اليعقوبي والمهلبي تشيران إلى الربط بين الصخرة والمعراج في هذه الفترة في الشام، دون أن يعني ذلك بالضرورة إجماعاً على ذلك[٨٢].

وقد يكون لقصص أهل الكتاب ـ من يهود ومسيحيين ـ عن القدس أثر في بعض الأوساط، ولكن يتعذر ربط اختيار موضع الصخرة بذلك[٨٣]، وخاصة أن التأكيد في الكتابة في القبة فيه نبرة الرد المباشر عليهم.

أقام عبد الملك صرحاً إسلامياً رائعاً بدلالات إسلامية أكسب الأمويين نفوذاً كبيراً. يذكر الجهشياري (٢٣١/ ٩٤٢) أن سليمان بن عبد الملك قال: «إن أمير المؤمنين عبد الملك بنى في مسجد بيت المقدس على هذه الصخرة قبة، فعرف ذلك له»[٨٤]. وقد اعترف الخليفة العباسي المهدي أمام وزيره أبي عبد الله الأشعري بأن قبة الصخرة هي إحدى مآثر أربع سبق إليها بنو أمية[٨٥].

وتابع الوليد اتجاه والده، في فترة استقرار الدولة، فقام ببناء المسجد الأقصى ليحل محل المسجد البسيط الأول. وهناك اختلاف بين الروايات في نسبة بناء الأقصى إليه أو إلى والده، ولكن أوراق البردي المعاصرة لا تترك مجال شك ـ كما أظهر كرسويل ـ في أن الوليد هو الباني[٨٦]. وهنا يتكرر الاتهام للوليد أنه أراد بعمله هذا، وبإشاعته أخباراً وأحاديث عن حرمة الأقصى، صد الناس عن الحج رغم أن الوليد عمّر المسجد الحرام وأعاد بناء مسجد المدينة، وذلك خوفاً على أهل الشام أن يتعرفوا في الموسم في الحجاز على فضل أهل البيت على بني أمية

---

(٨٢) يذكر ناصر خسرو في القرن الخامس/الحادي عشر، ويقال: إن الرسول صلّى ليلة المعراج في قبة الصخرة أولاً، ثم ذهب إلى القبة التي تنسب إليه، وركب البراق، انظر: ناصر خسرو، **سفر نامة**، ص ٣٠ ـ ٣١. ويقول أيضاً: «بني المسجد في هذا المكان لوجود الصخرة به»، ص ٢١.

(٨٣) انظر: Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem,» pp. 38 ff.

وليس في المصادر الأولى أو القصص العربية الأولى إشارة إلى وفاء إبراهيم بنذره في القدس أو إلى أنه دفن فيها.

(٨٤) الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص ١٤٨.

(٨٥) قال المهدي لوزيره: يا أبا عبد الله سبقت بنو أمية بثلاث: بهذا البيت ـ يعني مسجد دمشق ـ وفي الموالي... وبعمر بن عبد العزيز، ثم أتى بيت المقدس ودخل الصخرة فقال له: يا أبا عبد الله وهذه أربعة. السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، ص ٩٩أ. لاحظ أنه لم يشر إلى المسجد الأقصى، انظر: المقدسي، **مثير الغرام بفضائل القدس والشام**، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٨٦) Creswell, *Early Muslim Architecture*, vol. 1, pp. 373-374.

«لأنه لم يكن بالشام أحد يظن أن للنبي قرابة إلا بني أمية»[87]، وهو تفسير يشعر بتأثير الخلافات السياسية في الموقف من القدس مع تأكيد حرمتها.

وقد انتشر الكثير من الأحاديث والأخبار، إضافة إلى قصص أهل الكتاب في الفترة الأموية حول حرمة الأقصى والأرض المقدسة. وفسرت بعض الآيات على أنها تشير إليها[88]. ويبدو أن الأمويين شجعوا هذا الاتجاه دعماً لكيانهم. فمعاوية يقول حسب رواية نصر بن مزاحم (٢١٣هـ/ ٨٢٧م): «الحمد لله الذي جعل الدعائم للإسلام أركاناً.. يتوقد قبسه في الأرض المقدسة التي جعلها الله محل الأنبياء والصالحين من عباده، فأحلها أهل الشام ورضيهم لها ورضيها لهم»[89]. ولا يستبعد أن يكون عبد الملك استشهد بحديث «شد الرحال» وإن لم يكن في نطاق كلام اليعقوبي، خاصة وأن عبد الملك ممن تعمق في دراسة الحديث في المدينة. وينسب المهلبي إلى الوليد أنه بث في نفوس العامة (الطغام) من أهل الشام أن الناس يحشرون إلى بيت المقدس ويحاسبون فيه[90].

ويبدو أنه كان في الشام من يحدّث بفضائل الأرض المقدسة؛ فيذكر الواسطي عن خالد بن حازم أن الزهري (ت ١٢٤هـ) جاء بيت المقدس فأخبره خالد: «فإن ها هنا شيخاً يحدث عن الكتب يقال له عقبة بن أبي زينب فلو جلسنا إليه! قال: فجلسنا إليه فجعل يحدث بفضائل بيت المقدس، فلما أكثر، قال الزهري: أيها الشيخ لن تنتهي إلى ما انتهى الله إليه، قال: ﴿**سبحان الذي أسرى**﴾، فغضب عليه وقال: لا تقوم الساعة حتى تنقل عظام محمد (ﷺ) إليها»[91]. وهنا نرى دور القصاص إضافة إلى أهل الحديث في تبيان الفضائل.

ولعل دور المحدثين كان أبعد أثراً في الفترة الأموية لصلة الحديث بالحياة

---

(٨٧) المهلبي، «المسالك والممالك،» ص ٥٤.

(٨٨) انظر مثلاً: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٦ ج (القاهرة: بولاق، ١٣٢٨هـ)، ج ١٠، ص ١٦٨، وابن وثيمة، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص ٢٤ و١٦٧ ـ ١٨٠.

(٨٩) أبو الفضل نصر بن مزاحم، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م)، ص ٣١؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردیها وأهلها**، ج ١، ص ٦٩، حيث يروي لمعاوية حديثاً عن ثور بن يزيد، وانظر: المقدسي، **مثير الغرام بفضائل القدس والشام**، ص ٥١ ـ ٥٢ عن ثور.

(٩٠) المهلبي، «المسالك والممالك،» ص ٥٤.

(٩١) الواسطي، **فضائل بيت المقدس**، ص ١٦٥، والسيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، ص ١٨، حيث ينسب للزهري ذكر آيات أخرى.

العامة. ويأتي في المقدمة حديث: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد؛ المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى». وهناك أحاديث أخرى تقصر شد الرحال على المسجد الحرام ومسجد المدينة، أو تقلل من شأن المسجد الأقصى بالنسبة إلى مسجد الرسول، أو تساوي في الفضل بين هذين المسجدين؛ كل ذلك في معرض فضل الصلاة في هذه المساجد. وقد يفسر ذلك بأنه محاولة للتشديد على المسجد الحرام والمسجد النبوي، ووضع المسجد الأقصى في مرتبة أدنى. وإن هذه الأحاديث تعبّر عن اتجاهات مبكرة يتمثّل فيها صدى مقاومة بعض العلماء في أوائل القرن الثاني للهجرة لوضع القدس في مستوى مكة والمدينة، وبالتالي ظهر اتجاه أولئك الذين أرادوا الحد من التقديس الزائد لحرمة القدس[(٩٢)].

ـ ٤ ـ

إن دراسة هذه الآثار في ضوء التيارات العامة تكشف عن تأثير الاتجاهات السياسية فيها. ويلاحظ أن بعض هذه الأحاديث لم ترد في كتب الصحاح بل جاءت في مجموعات متأخرة. ومن ناحية ثانية، يلاحظ أن مصادر روايتها ترجع إلى الفترة بين ثورة ابن الزبير والربع الأول للقرن الثاني للهجرة (مثل جابر بن عبد الله ت ٧٨هـ، وعطاء ١١٥هـ، والشعبي ١٠٥هـ، وقتادة (١١٧/ ٨هـ)، وطاوس ١٠٥هـ) وهي فترة شهدت صراعاً حاداً بين الأمويين وخصومهم. ولعل استعراض بعض هذه الأحاديث يساعد على توضيح ذلك.

من المنتظر أن يؤكد الأمويون على حديث شد الرحال إلى المساجد الثلاثة، وقد روي هذا الحديث على الأغلب في سلسلتين، الأولى: معمر بن راشد، الزهري، سعيد بن المسيب، أبو هريرة[(٩٣)]. ولم يكن الزهري بعيداً عن الأمويين أو عن الشام، والثانية: عن أبي سعيد الخدري برواية عبد الملك بن عمير ١٣٦هـ عن قزعة ٧٤هـ أو عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة (١١٧/ ٨) عن

---

(٩٢) انظر: M. J. Kister, «You Shall Only Set Out for Three Mosques: A Study of an Early Tradition,» *Le Museon*, vol. 82, nos. 1-2 (1969), pp. 173-196.

(٩٣) أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، ج ٢، ص ٢٣٤، ٢٣٨ و٢٧٨؛ مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ج ٢، ص ٤١٥، ٥١١ و٥١٢؛ الصنعاني، **المصنف**، ج ٥، ص ٩١٥٨ ـ ٩١٥٩؛ النسائي، **سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي**، ج ٣، ص ٣٧ ـ ٣٨؛ الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ١٣، ص ٩٥٥ و٩٦٦، والبخاري، **صحيح البخاري**، ج ١، ص ٧٣.

قزعة[٩٤] وقزعة مولى زياد أو عبد الملك[٩٥]. ويلاحظ أن بعض الآثار عن بيت المقدس تقترن بقتادة[٩٦]، الذي جلس يدرس ويحدث عند باب قبة الصخرة القبلي. يقابل ذلك حديث عن عائشة: (ابن جريج ١٥٠هـ، عطاء ١١٥هـ، أبو سلمة بن عبد الرحمن، أبو هريرة، عائشة) قالت: قال رسول الله (ﷺ): صلاة في مسجدي خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام[٩٧]، ومثله: الزهري، سعيد بن المسيب، أبو هريرة[٩٨]. ومثله: عبد الرزاق، عبد الله بن عمر؛ نافع، عبد الله بن عمر[٩٩]. ومثله برواية: معمر، قتادة نافع[١٠٠]. ومثله: عبد الرزاق، ابن جريج، نافع مولى عمر، ابن عباس، ميمونة زوج النبي[١٠١]. وعن عائشة قال رسول الله (ﷺ): «أنا خاتم الأنبياء ومسجدي خاتم مساجد الأنبياء. أحق المساجد أن يزار وتشد إليه الرواحل المسجد الحرام ومسجدي، وصلاة في مسجدي أفضل من ألف صلاة في سواه من المساجد إلا المسجد الحرام[١٠٢]. وعن ابن جريج عن طاوس ١٠٦هـ: «ترحل الرحال إلى مسجدين مسجد مكة ومسجد المدينة»[١٠٣]. ويذكر

---

(٩٤) ابن حنبل، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧، ٢٤، ٥١ ـ ٥٢، ٥٤، ٧٧ و٩٣، وج ٢، ص ٥١؛ مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٥؛ البخاري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٤، والبيهقي، **السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني**، ج ١٠، ص ٨٢، والواسطي، **فضائل بيت المقدس**، ص ٤.

(٩٥) انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م؟])، ج ٨، ص ٣٣٧؛ البخاري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤، والبيهقي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٨٢.

(٩٦) في تفسير قتادة للأرض المقدسة، انظر: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ١٤٠ ـ ١٤١، وإسحق موسى الحسيني، **قضايا عربية معاصرة** (بيروت: دار القدس، ١٩٧٨)، ص ١١٨، وينسب السيوطي، إتحاف إلى قتادة القول، وبها (بيت المقدس) أرض المحشر والمنشر، وبها يجمع الله الناس وبها تهلك الضلالة ويرفع الهدى، انظر: السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، ص ٥٠أ.

(٩٧) انظر: الصنعاني، **المصنف**، ج ٥، ص ٩١٣١، وأ. ي. ونسنك [وآخرون]، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل**، ج ٢، ص ٤٢.

(٩٨) الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٣٢.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٦٣.

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٧٢.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٣٥. صلاة في مسجدي أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا مسجد الكعبة.

(١٠٢) أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، **الترغيب والترهيب من الحديث**، تعليق مصطفى وحمد عمارة (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٢١٢.

(١٠٣) الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٦١.

ابن جريج أن عطاء (١١٥هـ) كان ينكر الأقصى، ثم عاد فعدّه منها[١٠٤].

ويقابل هذه الأحاديث أحاديث توازي بين فضل الصلاة في مسجد المدينة والمسجد الأقصى. فهناك حديث عن أبي هريرة أو عائشة: «صلاة في مسجدي خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الأقصى[١٠٥]. وتأتي أحاديث وآثار تنصح بعدم زيارة بيت المقدس، أو الكره لمثل هذه الزيارة ـ لئلا تختلط بالحج ـ[١٠٦]. ويقابل ذلك آثار لا تشجع على زيارة المدينة المنورة. قال عبد الرزاق: وأخبرني من سمع عطاء يقول طواف سبع خير من سفرك إلى المدينة[١٠٧]. ويرد في المصنف: قلت للثوري ـ إني أريد أن آتي المدينة، قال: لا تفعل[١٠٨].

وترد أحاديث في تفضيل المسجد الحرام على سواه من المساجد، بما فيها مسجد المدينة: «معمر عن قتادة قال: صلاة في المسجد الحرام خير من مئة صلاة في المدينة. قال معمر: وسمعت أيوب يحدث. . . عن عبد الله بن الزبير مثل قول قتادة»[١٠٩]. ويورد المصنف عن عطاء أنه سمع ابن الزبير يقول على

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٦، وانظر: الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ١٣، ص ٢٣٣ و١٣٠٦. وكذا: ابن حنبل، **المسند**، ج ٢، ص ٢٣٩؛ المنذري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٤، وعبد الباقي، **اللؤلؤ والمرجان**، ج ٢، رقم ٨٨١، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(١٠٥) ابن حنبل، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٥، عبد الرزاق ـ ابن جريج ـ عطاء ـ أبو هريرة أو عائشة. وفي ص ٢٧٨ نفس السلسلة بإضافة أبي سلمة بين عطاء وأبي هريرة. وانظر: المنذري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٨ و٢١٥.

(١٠٦) انظر: الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، رقم ٩١٦٤ (الثوري عن جابر عن الطعبي ـ ابن مسعود) كره زيارة بيت المقدس. و١٩٦٧ (جابر عن الشعبي ـ ما رد محمد عن بيت المقدس إلا عن سخطة، يعني بيت المقدس). وفي المصنف أن جريج سأل عطاء عن رأيه في رجل نذر أن يمشي من البصرة إلى بيت المقدس، فأجاب أمرتم بالحج إلى هذا البيت فقط، وعن عطاء بن أبي رباح أن رجلاً جاء إلى النبي يوم الفتح وقال: إنه نذر عند الفتح أن يصلي في بيت المقدس، قال: فقال له النبي: ها هنا أفضل ثلاث مرات، انظر: الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، رقم ٩١٤٠. ويروي الواقدي الحديث نفسه ويضيق. وقال رسول الله (ﷺ): والذي نفسي بيده لصلاة هنا أفضل من ألف فيما سواه من البلدان. وفي الوقت نفسه يروى أن ميمونة زوج النبي نذرت إن فتحت مكة أن تصلي ببيت المقدس، وأن الرسول قال: إنها لن تستطيع لوجود الروم.. ولكن ابعثي بزيت يستصبح لك به في بيت المقدس، حتى ماتت فأوصت بذلك»، انظر: الواقدي، **المغازي**، ص ٨٦٦، ورقم ٩١٦٤ من عمر (رواية ابن جريج) في تفضيل الصلاة في مسجد قباء على الصلاة في بيت المقدس. وج ٥، رقم ٩١٦٦ عن ابن مسعود في عدم التشجيع.

(١٠٧) الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٧٠ ورقم ٩١٦٨.

(١٠٨) المصدر نفسه، ج ٥، رقم ٩١٦٩.

(١٠٩) المصدر نفسه، ج ٥، رقم ٩١٧٩.

المنبر: صلاة في المسجد الحرام خير من مئة صلاة في سواه من المساجد[١١٠]. ومن الواضح أن هذه الإشارة جاءت أيام حركة ابن الزبير، ولها أهميتها في ظروف الحركة.

بعد هذا ترد أحاديث ترفع من شأن بيت المقدس: عن مكحول عن ميمونة: قال (ﷺ) في بيت المقدس: «أرض المحشر والمنشر إئتوه فصلّوا فيه، فإن صلاة فيه كألف صلاة فيما سواه»[١١١]. وفي «سنن ابن ماجه» أن الرسول حين سئل عن مسجد القدس حبذ زيارة بيت المقدس «أرض المحشر والمنشر، وصلاة هناك تعدل عشرة آلاف في غيره»[١١٢]. وتأتي أحاديث في تأكيد الرحلة إلى القدس: عن ابن عمرو: «ستكون هجرة بعد هجرة فخيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم»[١١٣]. وجاء: «أن من أحرم بحج أو عمرة من المسجد الأقصى كان كيوم ولدته أمه»[١١٤].

إن نشر هذه الآثار يشعر بتعارض الاتجاهات السياسية، إضافة إلى دور النزعات المحلية، وللنزعات المحلية دور في بث الأخبار عن فضائل المدن. ولكن يبقى الجانب السياسي. فبث الأحاديث التي تقصر شد الرحال على مسجدي الحرمين تشعر بموقف مضاد للأمويين ويأتي رواتها الذين نشروها من الثلث الأخير للقرن الأول الهجري والربع الأول للقرن الثاني، وتفضيل مكة على المدينة طبيعي، ولكن الموازاة بينهما فيه تأكيد على المدينة مركز بعض الدعوات، بينما تأكيد مركز مكة بتشديد من قبل ابن الزبير لا يخلو من تدعيم لسلطانه. وهذه الآثار لا تعبّر عن خوف من مزاحمة القدس للحرمين، بل تنطوي على معارضة الأمويين لأن الحديث المشهور عن المساجد الثلاثة لم يجد مواجهة بعد زوال الأمويين.

وقد نجد في بعض الإشارات تأكيداً لأثر الاتجاهات السياسية في النظرة إلى

(١١٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٥، رقم ٩١٣٢ حيث يقول عطاء، ولم يسم مسجد المدينة فيخيل إلي إنما يريد مسجد المدينة، ورقم ٩١٣٤ ابن جريج عن سليمان بن عتيق، مثل خبر عطاء، ولكن ابن الزبير هنا يشير بيده إلى المدينة.

(١١١) ابن حنبل، **المسند**، ج ٦، ص ٤٣٢؛ ابن الجوزي، **فضائل القدس**، ص ٩٠، والهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ١٣، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٧.

(١١٢) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة، **سنن ابن ماجه**، تحقيق وجمع محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م)، ج ١، ص ٤٢٩.

(١١٣) الهندي، المصدر نفسه، ج ١٣، رقم ١٣٣٠.

(١١٤) عبد الرزاق، إلى سلمة في: المصدر نفسه، ج ١٣، رقم ١٣٦٨ ـ ١٣٧٩ و١٣٨٠.

الحرمين وثالثهما(١١٥)؛ فهذا الفرزدق يشير إلى بيت المقدس على أنه البيت الثاني:

وبيتان بيت الله نحن ولاته   وبيت بأعلى إيلياء مشرف

ويقول في معرض مدحه للخليفة الأموي ـ سليمان بن عبد الملك ـ وتأكيد اتجاهه الإسلامي:

وبالمسجد الأقصى الإمام الذي اهتدى   به من قلوب الممترين ضلالها(١١٦)

وفيه ربط لمنزلة الخليفة، في رأي الشاعر، بحرمة القدس الكبيرة.

وتبدو النظرة الخاصة للأرض المقدسة في أن ولاة جند فلسطين كانوا عادة من الأمراء الأمويين مثل عبد الملك وسليمان، أو من بين أميز رجالهم مثل عمر بن سعيد الأنصاري الذي ولّاه معاوية(١١٧)، وابن بحدل الكلبي خال يزيد الذي ولّاه جند فلسطين وجند الأردن(١١٨).

ويبدو من بعض الإشارات أن القدس كان لها والٍ خاص، رغم أنها لم تكن مركزاً إدارياً، إضافة إلى تعيين قاضٍ خاص لها(١١٩). وتوجد آثار أبنية أموية فخمة في البقعة إلى غرب وجنوب الزاوية الجنوبية الغربية للحرم، وقد اقترح البعض أنها قصر للوليد بن عبد الملك(١٢٠) ولعلها كانت مقراً إدارياً. ومن جهة ثانية تعرّبت القدس بسرعة بنزول جماعات كبيرة من العرب فيها، من مسلمين ومسيحيين. ويبدو أن سكنى العرب كان واسعاً فيها لحرمتها الخاصة. ويتكرر التشديد على حرمة القدس، ذلك أن سليمان بن عبد الملك الذي أكد الاتجاه الإسلامي أتته البيعة وهو في مشارف البلقاء، فأتى البيت المقدس وهناك أتته الوفود مبايعة

---

(١١٥) انظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٥)، ج ١٩، ص ٥٩، الذي يورد رواية للمدائني عن خالد القسري.

(١١٦) أبو فراس همام بن غالب الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، ٢ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٣٢ و٧٢.

(١١٧) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٤، ج ١، ص ١٦٠.

(١١٨) المصدر نفسه، ق ٤، ج ١، ص ٣٥٩.

(١١٩) انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ٢٤٠٣ ـ ٢٤٠٤؛ الواسطي، **فضائل بيت المقدس**، ص ٦٥؛ السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، ١٩٢أ و٤٠، والمقدسي، **مثير الغرام بفضائل القدس والشام**، ص ٢٨، ٣٤ و٣٧.

(١٢٠) Kathleen M. Kenyon, *Digging Up Jerusalem* (London; Benn; New York, Praeger, [1974]), p. 278, and Yigael Yadin, ed., *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1935), pp. 97-101.

مهنئة، فكان يجلس في صحن المسجد الأقصى مما يلي الصخرة ويتقبل التهاني[١٢١].

ويورد الواسطي رواية تفيد أن عمر بن عبد العزيز حين أراد محاسبة عمال سليمان بن عبد الملك أمر بأن يحملوا إلى القدس ويحلفوا عند الصخرة[١٢٢]. وتتكرر الإشارات إلى زيارة الخلفاء لبيت المقدس، مثل عمر بن عبد العزيز ويزيد ابن عبد الملك[١٢٣].

لقد كان للقدس أهمية سياسية بالنسبة إلى الأمويين، بسبب حرمتها الإسلامية ووجودها في بلاد الشام قاعدتهم. وهذا جعل منزلتها تتأثر بالتيارات السياسية. ولعل الدعوة العباسية أفادت بدورها من حرمة القدس، إذ روي حديث عن إقبال الرايات السود من خراسان حتى تنصب بإيلياء[١٢٤]. ولم تغفل الدعاية العلوية القدس في أخبارها[١٢٥].

وبمجيء العباسيين لم يعد للقدس دور سياسي مباشر في الحياة العامة، بل تركزت حرمتها ومنزلتها الإسلامية. ويبدو أن العباسيين في تأكيدهم الاتجاه الإسلامي، وجهوا عناية خاصة إلى القدس في عصرهم الأول، فقد زارها المنصور مرتين في عام ١٤١هـ/ ٧٥٨م، وعام ١٥٤هـ/ ٧٧١م، كما أنه أعاد بناء الحرم بعد أن تهدم شرقي المسجد الأقصى وغربيه إثر زلزال وقع عام ١٣٠هـ/ ٧٤٦م، ولعله فعل ذلك بعد زيارته الثانية[١٢٦]. وزار المهدي بيت المقدس للصلاة في الأقصى عام ١٦٣هـ/ ٧٨٠م، وكان المسجد قد تهدم بزلزال ثان، فأمر المهدي بإعادة بنائه بصورة شاملة[١٢٧]. وقد وصفه المقدسي.

---

(١٢١) صلاح الدين المنجد، **معجم بني أمية** (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٠)، ص ٦٧؛ المقدسي، المصدر نفسه، ص ٤٥، والسيوطي، المصدر نفسه، ص ٩٩أ.

(١٢٢) الواسطي، **فضائل بيت المقدس**، ص ٨٧.

(١٢٣) انظر: ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٢، ص ٤٧٤، والفسوي، **كتاب المعرفة والتاريخ (وهو من كتب الأصول في معرفة الرجال على طريقة المحدثين، كتب في القرن السادس**، ج ٢، ص ٣٧٠.

(١٢٤) الزهري ـ قبيصة بن ذويب، عن أبي هريرة (كذا) قال: قال رسول الله (ﷺ): «تقبل رايات سود من خراسان فلا يردها شيء حتى تنصب بإيلياء»، انظر: الواسطي، المصدر نفسه، ص ٥٤، والسيوطي، المصدر نفسه، ص ٤٩ب ـ ٥٠ب.

(١٢٥) قال الزهري، حدثني فلان، ولم يسمه لنا: أنه لم يرفع تلك الليلة التي صبيحتها قتل الحسين بن علي بن أبي طالب حجر في بيت المقدس إلا وجد تحته دم عبيط، ابن عبد ربه، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨٦.

(١٢٦) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٣، ص ٣٧٢؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٣٣؛ الأزدي، **تاريخ الموصل**، ج ٢، ص ٢١٨، والكندي، **الولاة والقضاة**، ص ٢١٨.

(١٢٧) الأزدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٠٠ ويقول المقدسي: «وكان أحسن من جامع دمشق، لكن جاءت زلزلة في دولة بني العباس فطرحت المغطى إلا =

وقام المأمون بعمل إصلاحات في قبة الصخرة سنة ٢١٦هـ/ ٨٣١م بإشراف أخيه أبي إسحاق وعلى يد عامله صالح بن يحيى. ويظهر أن واليه عبد الله بن طاهر قام ببعض البناء وإليه ينسب ياقوت أعمدة رخام وأساطين[(١٢٨)]. وفي مطلع القرن الرابع الهجري أصلحت السيدة أم المقتدر جانباً من سقف قبة الصخرة، كما أمرت بصنع أبواب خشبية (من خشب التنوب)، مزخرفة ومذهبة للقبة[(١٢٩)]. وفي عام ٤٢٤هـ/ ١٠٣٣م وقع زلزال كبير هدم المسجد الأقصى، فقام الخليفة الفاطمي الظاهر في ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م بإعادة بناء المسجد ولا يزال قسم من بنائه قائماً[(١٣٠)]. ويبدو من هذه الإشارات مدى العناية بالحرم الشريف وأهمية القدس في الفترة السابقة لغزو الإفرنج.

ـ ٥ ـ

وتتجلى منزلة القدس في الآثار الأدبية، فمجموعات الحديث وكتب الملاحم والقصص فيها الكثير عن القدس مما لا نجد مثله إلا ما يتصل بالحرمين، هذا إضافة إلى كتب الفضائل الخاصة بالقدس. ومع أن الإشارات إلى بعض تواريخ المدن (مراكز الأمصار) ترجع إلى القرنين الثالث[(١٣١)] والرابع الهجريين، فإن أول كتاب عن فضائل الشام يرجع إلى القرن الخامس الهجري[(١٣٢)]، وهي الفترة نفسها التي وصلت الكتب الأولى عن فضائل القدس. ولن نشير إلى كتب الجغرافية والرحلات التي تتحدث عن القدس في هذه الفترة[(١٣٣)]، وإن كان لاهتمامها دلالته الواضحة.

= ما حول المحراب، فلما بلغ الخليفة خبره قيل: لا يفي برده إلى ما كان بيت مال المسلمين. فكتب إلى أمراء الأطراف وسائر القواد أن يبني كل واحد منهم رواقاً، فبنوه أوثق وأغلظ مما كان. وبقيت تلك القطعة شامية فيه وهي إلى حد أعمدة الرخام، وما كان من الأساطين المشيدة فهو محدث. انظر: ابن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ١٦٨؛ وياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٤، ص ٥٩٦ (وهو ينقل، كما يبدو من النص، عن المقدسي)، و Creswell, *Early Muslim Architecture*, p. 374, and Yadin, ed., *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City*, p. 93.

(١٢٨) انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٩٧.

(١٢٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٩٧؛ عارف العارف، **تاريخ قبة الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى المبارك** (القدس: [د. ن.]، ١٩٥٨)، ص ٧٨، وابن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ١٦٩.

(١٣٠) Creswell, Ibid., pp. 375 ff.

(١٣١) مثل: **تاريخ واسط** لبحشل، و**تاريخ بغداد** لطيفور، ويذكر **كتاب فتوح بيت المقدس** لإسحاق بن بشر.

(١٣٢) الربيعي، **فضائل دمشق**، باعتناء المنجد (دمشق: [د. ن.]، ١٩٥٠).

(١٣٣) مثل: المهلبي، «المسالك والممالك،» ص ٤٩ ـ ٥٥. قطعة منه نشرها المنجد، فيها عن القدس، وابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، وخسرو، **سفر نامة**.

وقد شهد القرن الخامس الهجري نشاطاً في التأليف في فضائل القدس، ويمكن الإشارة إلى **فضائل بيت المقدس** لأبي بكر محمد بن أحمد الواسطي (ألف قبل ٤١١هـ/ ١٠٢٠م)[١٣٤] وإلى كتاب **فضائل القدس والشام** لأبي المعالي المشرف ابن المرجّى بن إبراهيم المقدسي[١٣٥]. ويذكر أن الشيخ أبا القاسم الرميلي «شرع في تاريخ بيت المقدس وفضائله وجمع فيه أشياء كثيرة»[١٣٦] ولكن المؤلف استشهد على يد الفرنج سنة ٤٩٢هـ/ ١٠٩٩م ولم يصل الكتاب. ويلاحظ أن التأكيد في هذه الكتب جاء على فضائل القدس وعلى حرمة الأماكن الدينية فيها لا على التراجم (كما جاء في بعض الكتب التالية عن القدس مثل: **مثير الغرام والأنس الجليل وإتحاف الأخصا**).

ويلاحظ في الفترة بين القرن الثاني والخامس للهجرة التشديد على حرمة القدس بالتوسع في الآثار الواردة عنها وعن الأقصى، والعودة إلى القصص لتأكيد أصولها القدسية. ولعل إيراد بعض الأمثلة يعطي فكرة عن ذلك: «جاء في الخبر أن من صلّى في بيت المقدس فكأنما صلّى في السماء وتزفّ الكعبة بجميع حجاجها يوم القيامة إلى بيت المقدس... وتزفّ مساجد الله عزّ وجلّ إلى بيت المقدس»[١٣٧]. وعن كعب: «لتحشرن الكعبة إلى بيت المقدس»[١٣٨]. ويرد تأكيد قوي على الزيارة فصار «من أهل من المسجد الأقصى غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»، «ومن أحرم بحج أو عمرة من المسجد الأقصى كان كيوم ولدته أمه»[١٣٩]. وصارت القدس دار الهجرة الثانية والأخيرة. جاء في الحديث: «قال رسول الله (ﷺ) لنا: ستهاجرون هجرة إلى مهاجر إبراهيم ـ يعني بيت المقدس ـ فمن صلّى في بيت المقدس ركعتين خرج من ذنوبه مثل يوم ولدته أمه»[١٤٠].

---

(١٣٤) أبو بكر محمد بن أحمد الواسطي، **فضائل البيت المقدس**، تحقيق وتقديم إسحاق حسون (القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، الجامعة العبرية، ١٩٧٩).

(١٣٥) العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، ج ١، ص ٢٩٨، و Emmanual Sivan, «The Beginnings of Fada'il Al-Quds Literature,» *Israel Oriental Studies*, vol. 1 (1971), p. 263 ff.

وتوجد نسخة خطية منه في توبنغن.

(١٣٦) العليمي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(١٣٧) أحمد بن حمد بن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، تحقيق ميخائيل جان دي غويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٥)، ص ٩٤.

(١٣٨) أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي؛ **كتاب الفتن**، مخطوطة عارف أفندي بإستانبول، ص ١٣٢أ.

(١٣٩) الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ١٣، رقم ١٣٦٨ و ١٣٧٩ ـ ١٣٨٠.

(١٤٠) ابن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، ص ٩٤.

والقدس ليست أرض المحشر والمنشر وحسب، بل إن خير العباد سيساقون إلى السكن فيها قبل قيام الساعة. عن ابن جريج عن عطاء قال: «لا تقوم الساعة حتى يسوق الله خير عباده إلى بيت المقدس وإلى الأرض المقدسة فيسكنهم إياها»[١٤١]. وعن معمر يرفعه إلى عبد الله بن عمر قال: «سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: إنها ستكون هجرة بعد هجرة لخيار الناس إلى مهاجر إبراهيم لا يبقى في الأرض إلا شرار أهلها تلفظهم أرضوهم...»[١٤٢]. وأصبحت المجاورة أو الإقامة تضفي بركة عظمى، فـ «من مات في بيت المقدس كأنما مات في السماء» بل إن من مات بها أو فيما حولها باثني عشر ميلاً «كان بمنزلة من قبض في السماء الدنيا»[١٤٣].

والقدس تجمع الفضائل كلها إذ «لم يبعث الله عز وجل منذ هبط آدم إلى أرض الدنيا، يعني نبياً، إلا جعل قبلته صخرة بيت المقدس، ولقد صلّى إليها نبينا محمد (ﷺ)... ولقد قدست ثم قدست من سبع أرضين»[١٤٤]. وصارت الصلاة في بيت المقدس خيراً من ألف صلاة فيما سواه[١٤٥].

واقترن اسم القدس بظهور الفتن[١٤٦]: «ينزل المهدي بيت المقدس ثم يكون خلف من أهل بيته بعده وتطول مدتهم»[١٤٧]. وهنا يلاحظ أن الفئات الإسلامية المختلفة تنتظر خروجه فيها أو سيره إليها. ففي رواية علوية: «مولد المهدي بالمدينة ومهاجره بيت المقدس»[١٤٨] ويتحدث خبر آخر عن خليفة من بني هاشم ينزل بيت المقدس، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً[١٤٩]. وفي خبر آخر أن خليفة من قريش ينزل بيت المقدس ويجمع فيها قومه من قريش ويعمّ الرخاء وتدين لهم

(١٤١) الواسطي، **فضائل بيت المقدس**، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(١٤٢) ابن حماد المروزي، المصدر نفسه، ص ١٣٤أ ـ ١٣٥أ.

(١٤٣) الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ١٣، رقم ١٣٧٢ و١٣٨١، عن أبي هريرة.

(١٤٤) الواسطي، المصدر نفسه، ص ٥١، عن الزهري.

(١٤٥) ابن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، ص ٩٥.

(١٤٦) انظر كتاب: نعيم بن حماد المروزي؛ **كتاب الفتن**، ص ٤٩أ وبعدها.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٦أ.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٢أ.

(١٤٩) يرد عند نعيم بن حماد أنه يبني بيت المقدس بناء لم يبن مثله، وأنه الذي يسير إلى رومية فيفتحها ويستخرج كنوزها ومائدة سليمان بن داود ثم يرجع إلى بيت المقدس فينزلها، ويخرج الدجال في زمانه وينزل عيسى بن مريم، ويصلي خلفه، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩أ، وابن وثيمة، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

الأمم وتضع الحرب أوزارها[١٥٠]. وفي خبر: أن السفياني يخرج، ويظهر المهدي في مكة ويأتي الشام فيجبر أهل الشام على بيعته ويسير المهدي حتى ينزل بيت المقدس وتدخل العرب والعجم وأهل الحرب والروم وغيرهم في طاعته[١٥١]. ومنصور اليمن بدوره يظهر ببيت المقدس[١٥٢]. ومثل هذه الأخبار والأحاديث تشعر بمنزلة إسلامية فريدة للقدس، إذ إنها قبلة كل مهدي من أية فئة إسلامية. وهي خطوة جديدة عن المواقف الحزبية المتنافسة في صدر الإسلام.

وصارت القدس «معقل المسلمين» من الدجال[١٥٣]. وعن أبي أمامة الباهلي أن الدجال يطأ الأرض كلها ويغلب عليها إلا مكة والمدينة ـ تحميهما الملائكة ـ، ولكن جمهرة المسلمين ببيت المقدس فيخرج الدجال إليهم ويحاصرهم فينزل عيسى بن مريم[١٥٤]. وعيسى بن مريم (عليه السلام) ينزل ببيت المقدس وبعد أن يقتل الدجال يرجع إلى بيت المقدس[١٥٥].

بعد هذا يمكن الإشارة إلى قصص أهل الكتاب، ويبدو أنها كثرت منذ القرن الثاني وخاصة في قصص الأنبياء[١٥٦]. ويلاحظ أن دور كعب في القصص والملاحم كان بارزاً إذ تكثر رواية الأخبار عنه.

كل هذا يشعر بأن منزلة القدس كانت تزداد قوة بمرور الزمن ورسوخاً في نفوس المسلمين وضمائرهم. وهذا يفسر إقبال المتصوفة للزيارة أو المحاورة مثل إبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية وذو النون المصري وبشر الحافي ويزيد البسطامي والسري السقطي، وتزايد الزيارة من فقهاء وعلماء[١٥٧].

ويمكن بعد هذا الإشارة إلى نظرة أهل بلاد الشام في القرنين الرابع

---

(١٥٠) ابن حماد المروزي، المصدر نفسه، ص ٥٦أ.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٤٩ب.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٧أ.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٥أ.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٤ب.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٤أ و٤٨أ.

(١٥٦) انظر مثلاً: ابن وثيمة، المصدر نفسه.

(١٥٧) انظر مثلاً: ابن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ١٦٧؛ خسرو، **سفر نامه**، ص ٢١؛ المقدسي، **مثير الغرام بفضائل القدس والشام**، ص ٧ ـ ٦٥؛ العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**؛ السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، وانظر أيضاً: إحسان عباس، «رحلة ابن العربي إلى المشرق كما صورها «قانون التأويل»،» **الأبحاث**، السنة ٢١، الاعداد ٢ ـ ٤ (١٩٦٨)، ص ٨٣.

والخامس للهجرة. فالمقدسي (٣٨٧هـ/ ٩٩٧م) يرى أن القدس جمعت الدنيا والاخرة، وأنها جمعت الفضل لأنها: «عرصة القيامة ومنها المحشر والمنشر، وإنما فضلت مكة والمدينة بالكعبة والنبي (ﷺ)، ويوم القيامة تزفان إليها فتحوي الفضل كله»[١٥٨]. ويفهم منه الاعتقاد بأن «الساهرة هي أرض القيامة، بيضاء لم يسفك عليها دم»[١٥٩]. ويؤكد هذا ما يقوله الرحالة ناصر خسرو في القرن التالي (٤٣٨هـ/ ١٠٤٧م) عن سهل الساهرة، «يقال: إنه سيكون ساحة القيامة والحشر ولهذا يمضي إليه خلق كثيرون من أطراف العالم ويقيمون به حتى يموتوا، فإذا جاء وعد الله كانوا بأرض الميعاد». ثم يشير إلى القرافة على حافته حيث «يصلي بها الناس ويرفعون بالدعاء أيديهم فيقضي الله حاجاتهم، اللهم تقبل حاجاتنا..»[١٦٠]. وهذه النظرة وراء إقامة الكثير من الصالحين بها ووفاتهم فيها كما يشير ناصر خسرو[١٦١]. بل إن البعض من الأمراء وغيرهم كان يوصي بنقل جثمانه ليدفن فيها[١٦٢].

وينوّه ناصر خسرو بمكانة «القدس» ـ كما يسميها أهل الشام ـ ويذكر أن من لا يطيق الحج «يذهب إلى القدس في الموسم فيتوجه إلى الموقف ويضحي ضحية العيد كما هي العادة». ويذكر أنه يقوم بمثل هذه الزيارة في بعض السنين عشرون ألف شخص[١٦٣]. ويفهم من القلقشندي أن مجيء الناس إلى قبة الصخرة يوم عرفة كان من فترة أسبق إذ يقول: «وكان الناس يحضرونها ـ قبة الصخرة ـ يوم عرفة ويقفون عندها»، ويضيف «يقال أن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار»[١٦٤].

في أواخر القرن الخامس الهجري اتخذت مثل هذه الزيارة معنى أبعد، وصارت من البدع، كما ذكر الطرطوشي، إذ يقول: «وقد كنت ببيت المقدس

---

(١٥٨) المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(١٦٠) خسرو، **سفر نامة**، ص ٢.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩، يقول ناصر خسرو: «ويقيم في بيت الصخرة جماعة من المجاورين والعابدين».

(١٦٢) انظر: الكندي، **الولاة والقضاة**، ص ٢٩٦ بشأن أمراء إخشيديين، وانظر أيضاً: ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص ٧٩.

(١٦٣) خسرو، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠. ويقول عن الصخرة: «وسمعت أن إبراهيم (ﷺ) كان هناك، وكان إسماعيل طفلاً فمشى عليها وهذه هي آثار أقدامه»، ص ٢٩.

(١٦٤) القلقشندي، **مآثر الأنافة في معالم الخلافة**، ج ١، ص ١٢٩.

فإذا كان يوم عرفة حشر أهل السواد وكثير من أهل البلد فيقفون في المسجد مستقبلين القبلة، مرتفعة أصواتهم بالدعاء كأنه موطن عرفة. وكنت أسمع هناك سماعاً فاشياً منهم أن من وقف ببيت المقدس أربع وقفات فإنها تعدل حجة»[١٦٥]. ويشير الطرطوشي إلى بدع أخرى، تشعر بما وصلت إليه حرمة القدس، فيذكر أن صلاة الرغائب صارت تقام في الأقصى ليلة النصف من شعبان ابتداء بسنة ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م، واستمرت وكأنها سنة، كما يذكر أن صلاة رجب صارت تقام في الأقصى منذ سنة ٤٨٠هـ/ ١٠٨٧م[١٦٦].

وتأتي رحلة ابن العربي في أواخر هذه الفترة، وهو يشعرنا بالتبدل في الجو العلمي الذي ألمح إليه المقدسي في القرن السابق. فالمقدسي يشير إلى مجلس ذكر للحنفية، وإلى القصاص وإلى القراء في المسجد الأقصى[١٦٧]، وإلى مجالس الكرامية في خوانقهم[١٦٨] ويشير إلى الفقهاء. ولكنه لاحظ أن المسجد الأقصى قد خلا «من الجماعات والمجالس»، وكأنه باطلاعه على مراكز ثقافية أخرى لاحظ قلة الحيوية الفكرية فليس فيها «مجلس نظر ولا تدريس»، وهي ملاحظة قد تصدق على فترة ولكنها تحتاج إلى تدقيق ـ خاصة وأنه يشيد بمن في المدينة من أطباء وحذاق وإلى أنها مقصد كل «لبيب» ـ[١٦٩]، بل إن التاريخ الثقافي للمدينة يحتاج إلى دراسة. ولعل جو القلق السياسي إضافة إلى أثر الفترة الأولى للسيطرة الفاطمية أفضت إلى جو من الهدوء والتعبد. ونحن مدينون لابن العربي بإعطاء صورة حية عن النشاط والحيوية الثقافية في القدس، وعن الغنى الفكري وسعة الأفق، كما يتمثل في مجالس المناظرة ومناهج الدراسة وفي التميز ببعض نواحي الدراسة، كعلم الكلام وأصول الفقه ومسائل الخلاف، وهو يشير إلى نشاط الشافعية والحنابلة، ويتحدث عن النشاط الفكري لأهل البلد والوافدين في حلقات الدرس والمناظرة بين أهل السنة، وبينهم وبين الكرامية والمعتزلة، وبين المسلمين وأهل الديانات الأخرى[١٧٠]. كما أشار إلى بعض المدارس في القدس للشافعية والحنفية.

---

(١٦٥) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **الحوادث والبدع**، تحقيق محمد الطالبي (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٥٩)، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(١٦٧) ابن قدامة المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(١٧٠) انظر: عباس، «رحلة ابن العربي إلى المشرق كما صورها «قانون التأويل»،» ص ٨١ ـ ٨٢.

ويفهم من ابن العربي أن القدس كانت ملتقى العلماء من المشرق والمغرب، وقد ذكر بعضهم من البارزين كأبي بكر الطرطوشي، ومجلي بن جميع الفقيه المصري، كما ذكر مجموعة من علماء خراسان مثل الزوزني والصاغاني وأبي سعيد الزنجاني والقاضي الريحاني، ونوّه بمشاركتهم في التدريس وفي الحياة الفكرية[١٧١]. لقد درس ابن العربي ودرَّس وروى عنه كثير من العلماء[١٧٢]. وجاء الغزالي حوالى (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) «مجتهداً في العبادة... وزيارة المشاهد» ونزل الزاوية الناصرية ـ التي سميت باسمه ـ شرقي بيت المقدس، وألقى محاضرات في الحرم، وطلب إليه المستمعون أن يكتب لهم في العقيدة الإسلامية، فكتب الرسالة القدسية[١٧٣].

هذا هو الإطار الذي أحاط القدس. وقد روى الواسطي ـ الخطيب ببيت المقدس ـ عن الوليد بن مسلم عن ثور بن يزيد قال: «قدس الأرض الشام، وقدس الشام فلسطين، وقدس فلسطين بيت المقدس، وقدس بيت المقدس الجبل، وقدس الجبل المسجد، وقدس المسجد القبة»[١٧٤].

لعل القدس اكتسبت تأكيداً جديداً إثر غزو الفرنج، ولئن كانت كتب الفضائل منذ القرن السادس فإنها لم تأت بجديد يذكر بالنسبة إلى ما حوته كتب الفضائل الأولى. إن منزلة القدس الرفيعة وحرمتها البالغة قبل غزو الفرنج هي التي أدت إلى أن تصبح رمز الجهاد والتحرير أيام الزنكيين وصلاح الدين الأيوبي، وإلى أن تستمر كذلك بعده.

---

(١٧١) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣، والعليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، ج ١، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٩ و٣٠٠ ـ ٣٠٢.

(١٧٢) العليمي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(١٧٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٩، و A. L. Tibawi, *Jerusalem: Its Place in Islam and Arab History* (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1969), p. 14.

(١٧٤) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ١٤١ ـ ١٤٢.



الفصل السابع

مدخل إلى تاريخ الأمة العربية(*)

(*) نشر في: أحمد عبد الرحمن عبد اللطيف [وآخرون]، **الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادئ**، تحرير عون الشريف والحبيب الجنحاني (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٧).



أولاً: العرب قبل الإسلام

١ ـ ترجع أقدم الإشارات المكتوبة عن العرب إلى القرن التاسع ق.م.، وهي آشورية، وتستمر إلى نهاية القرن السابع ق.م، وتشير إلى الاصطدام بجماعات بدوية وشبه مستقرة في بادية الشام ـ بين الفرات والعقبة ـ وفي جهات دومة الجندل وتيماء، كما تشير الكتابات إلى ثمود وسبأ في المنطقة نفسها. وسبب الاصطدام هو رغبة الآشوريين في السيطرة على طرق التجارة غرب الجزيرة، وذلك لدور هؤلاء العرب على خطوط التجارة بين الخليج العربي واليمن والشام، وخاصة الطريق الغربي بين اليمن والشام. وهذه الإشارات هي بالدرجة الأولى إلى البدو ـ أعراب ـ، ولها دلالة على نشاط العرب الشماليين في التجارة.

لقد تأثر تاريخ الجزيرة وحياة أهلها بمؤثرات، في مقدمتها أثر البيئة الطبيعية من جهة، وموقع الجزيرة على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والهند وعالم البحر المتوسط من جهة أخرى.

كان لمناخ الجزيرة وتوزيع المياه فيها أبعد الأثر في حياة سكانها. ففيها مناطق يتوفر لها المطر إلى الشمال منها وفي الجنوب الغربي والشرقي خاصة، مما مكن من قيام مجتمعات مستقرة، أما وسط الجزيرة وشمالها فهي جافة تتخللها وديان وينابيع حيث تعيش القبائل أو تنتقل في البوادي. وعلى أطراف المناطق القاحلة بعض الواحات ـ دومة الجندل، تيماء، تدمر ـ حيث نشأت مجتمعات مستقرة أو شبه مستقرة. وكانت الحياة في الجزيرة متنوعة، فقد عاش البعض في قرى تعتمد على الزراعة، ونشط البعض في التجارة في مدن أو مراكز قوافل، أما الحياة البدوية فكانت للرعاة أصحاب المواشي والجمال في السهوب والبوادي.

تعتمد الحياة في وسط الجزيرة وشمالها على الماء والمرعى في بيئة محدودة الإمكانيات، ولكن التكاثر الطبيعي في هذه البيئة الصحية يتجاوز الإمكانيات المعاشية ويولد ضغطاً متصلاً للبداوة على الأراضي الزراعية إلى الشمال. وهذا الضغط، كما يتبين من النقوش والكتابات، ظاهرة تاريخية مستمرة يحدها وجود

حكومات قوية، ولكن الضغط يجعل الجماعات البدوية تطغى على السهول بما يشبه الطوفان البشري. فكانت الجزيرة المنبع البشري الكبير الذي يفيض على البلاد المجاورة في الشمال والغرب. وكانت الهجرات عادة من الجنوب إلى الشمال، ولكن قد تحصل هجرة معاكسة كما فعل السبائيون. وقد يؤدي تدهور الري ـ والتجارة ـ في مناطق مستقرة إلى الهجرة كما حصل لمنطقة مأرب.

إن طبيعة الحياة في البوادي والصحاري واحدة. فالبداوة تعني تماثل الأعراف والقيم، وتماثل أساليب العيش وأساسها الرعي وتربة الماشية والإبل. ولا تظهر طبقات اجتماعية لأن الملكية مهما اتسعت تبقى في نطاق محدود. وتكون المراعي عادة مشاعة، وهناك استثناءات، وقد تكون المراعي حمى للقبيلة.

إن البيئة الصحراوية تحد من حجم المجتمعات، وهذه تعتمد على الإمكانيات الطبيعية وتوفر الماء والمرعى، إضافة إلى ضرورة التماسك والحركة المشتركة. والقبيلة هي الوحدة الكبرى وهي سياسية أساساً، ولكن العشيرة هي الوحدة الاجتماعية الطبيعية المتماسكة في البادية. وقد تدعو الظروف الطبيعية مثل الجفاف، أو الظروف البشرية الاجتماعية مثل الغزو والطموح إلى تكوين أحلاف من عدة قبائل وجماعات. وهكذا فالجزيرة تسكنها وحدات (قبلية) تتجزأ أو تتحالف مع الغير في ضوء الظروف.

تقوم القبيلة على رابطة النسب، وروح التماسك القبلي هي العصبية. إن الشعور بالانتماء إلى أصل مشترك لا يحده لدى القبائل إلا الصراع على الماء والمرعى. والاهتمام بالأنساب عام لدى عرب الشمال، وكذا العناية بالأخبار (أيام العرب) وكانت هذه شفوية ووثيقتها الشعر. وربما كانت هناك سجلات بالأنساب مثل أنساب أمراء الحيرة في الشمال وأنساب بعض القبائل اليمنية في الجنوب.

وضعت الخطوط الأساسية للأنساب قبل الإسلام، ووصلنا إطار هذه الأنساب من أواخر القرن الأول للهجرة وكان لها أثر كبير في صدر الإسلام. ويلاحظ أن التقسيم إلى عرب شماليين وجنوبيين لا يصدق على مواطن القبائل العربية قبل الإسلام، فهناك إشارات إلى أن السبائيين في اليمن جاؤوا من الشمال، كما أن الكثير من القبائل اليمانية انتقل إلى شمال الجزيرة ووسطها. ويلاحظ أن جل القبائل اليمانية كانت مستقرة أو شبه مستقرة، ولليمانية دولهم في الجنوب، كما أن الإمارات في شمال الجزيرة ـ غساسنة، مناذرة ـ ووسطها ـ كندة ـ كانت يمانية، بينما كانت البداوة تغلب بين القبائل الشمالية.

يلاحظ أن النسابين اعتبروا القبائل القحطانية عرباً عاربة، بينما اعتبروا العدنانية عرباً مستعربة، وأساس ذلك اللغة والسجايا. ولم تكن القبائل مغلقة، بل إن جماعات أو أفراداً قد تنضوي تحت راية قبيلة ـ بالحلف أو الولاء ـ وتدخل بمرور الزمن في نسبها. وهذه الظاهرة واضحة في عرب الشمال، ولعلها كانت أوسع في اليمن حيث ترتبط القبيلة ـ أو الشعب ـ بأرض تملكها، وقد تضم إليها جماعات من قبائل أخرى لتساعد في زراعة الأرض بصفة أتباع أو أحلاف، وقد تدخل مع الزمن في إطار نسبها. هذه الظاهرة استمرت في الإسلام.

إن الحركة القبلية وتغلغل الأعراب في اليمن قبل الإسلام مع عوامل أخرى، كان لها أثر في التقارب اللغوي وفي شيوع اللغة العربية الشمالية.

٢ ـ إن موقع الجزيرة العربية الجغرافي في الوسط بين الهند والشرق الأقصى وبين عالم البحر الأبيض، جعلها على طرق التجارة العالمية، وأدى إلى نشاط تجاري واسع للعرب وإلى سيطرتهم على تجارة الترانزيت لفترات طويلة. وكان أثر التجارة كبيراً إذ كانت مصدر رخاء أو ربح لمناطق حضرية ولجماعات بدوية على طرق التجارة في الجزيرة، كما كانت سبباً لمحاولات خارجية للسيطرة على طرق التجارة وضرب دور العرب.

تحمل التجارة من الهند والشرق الأقصى إلى الخليج العربي أو اليمن بحراً، ثم تحمل في قوافل على طريق غرب الجزيرة إلى الشام، أو من الخليج بأكثر من طريق إلى الشام، وتمر القوافل بقبائل على طرقها فتفيد منها مادياً ـ نقل، حماية، دلالة ـ وتأخذ الرسوم. وكان للتجارة أثرها في ظهور كيانات سياسية ومراكز تجارية على هذه الطرق: البتراء، تدمر، الحضر، مكة ـ. وبالمقابل فإن انقطاع الطرق التجارية أو تحويلها يؤثر في معيشة القبائل ويفضي إلى القلق والهياج.

وكان الدور الرئيسي في التجارة لعرب الجنوب، وصلاتهم بالشام وبمنطقة الخليج. وكانت الزراعة عاملاً هاماً في اقتصادهم إلا أن رخاءهم اعتمد على التجارة. وفي اليمن قامت أرقى حضارة للعرب قبل الإسلام، وأعلى درجة من تنظيم الدولة والمجتمع.

ولم تكن العربية الجنوبية موحدة، بل قامت فيها أربع ممالك: معين وسبأ وقتبان وحضرموت، وأهم هذه الدول سبأ التي توسعت وأضفت نوعاً من الوحدة على اليمن على مراحل منذ أواخر القرن الثالث الميلادي فشملت معين وقتبان، ثم أضافت منطقتي حضرموت ويَمْنَت. وفي أوائل القرن الخامس

توسعت إلى وسط الجزيرة واستمر الكيان إلى القرن السادس الميلادي.

وأهم جوانب نشاطهم التجارة. إنه الموقع الذي مكنهم من أن يكونوا رواد التجارة بين الهند وشرق أفريقيا وعالم البحر الأبيض. واعتمد تفوقهم على طريق الهند خلال الألف الأولى قبل الميلاد على معرفتهم بالرياح الموسمية وبالتيارات البحرية إلى الهند وإلى شرق أفريقيا. كما كان عليهم أن يسلكوا الطرق الملائمة عبر الجزيرة وأن ينظموا القوافل وأن يكسبوا القبائل على الطرق، كما اتخذوا المحطات التجارية إلى الشمال مثل ديدان والفاو. وكان طريق القوافل غربي الجزيرة موضع صراع منذ أيام الآشوريين، واستمر ذلك بصورة خاصة مع الرومان والبطالمة، وقد تنجح المحاولات الخارجية لفترة ولكن سبأ حافظت على دورها حتى الغزو الحبشي.

ساعد النشاط التجاري على تنظيم الري في اليمن وعلى العناية بالزراعة، وخاصة ما يتصل منها بالتجارة مثل البخور.

إن موقع العربية الجنوبية بين البحر والصحاري والجبال إلى الشرق والشمال أثر في حمايتها وساعد على استمرار الكيانات السياسية حوالى الألف سنة.

وكانت التجارة مصدر رزق وخير للقبائل التي تمر بها القوافل في غرب الجزيرة وشمالها خاصة. كذلك قامت مراكز تجارية تعتمد على الطرق بجوار آبار أو في واحات شمال الجزيرة وغربها بين القرن الثاني ق.م، والقرن الثالث الميلادي مثل الحضر والبترا وتدمر.

تمثل تدمر قمة تاريخ المراكز التجارية لعرب الشمال، ويمتد نشاطها بين الخليج العربي والبحر الأبيض إلى الغرب. وكان سقوطها حدثاً فاصلاً في تاريخ المنطقة، ولعله كان نهاية الجاهلية الأولى.

٣ ـ أما فترة الجاهلية الثانية، وهي ثلاثة قرون قبل الإسلام، فشهدت سيطرة ثلاث قوى تتنازع النفوذ والسلطة في المنطقة: إيران، وبيزنطة، وحمير. حاولت هذه الدول أن تمد نفوذها إلى الجزيرة وأن تحد حركة القبائل، وتبنت إقامة إمارات عربية حاجزة أمام البدو. بعد تدمر صار اللخميون في حوران وشرق الأردن يقومون بحراسة بادية الشام بالتعاون مع تنوخ المسيطرة على البوادي غرب الفرات. وبعد وفاة سابور الثاني ٣٨٠ م، نقل اللخميون مركزهم إلى الحيرة، وفي الجهة الغربية برزت قضاعة والسيادة لسليح، ثم صارت لغسان. وسيطرت كندة منذ أواخر القرن الخامس برئاسة آكل المرار على كثير من وسط الجزيرة وشمالها بتأييد الحميريين.

ارتبطت السياسة بالمصالح الاقتصادية وبالدين في المنطقة، فالمسيحية ترتبط ببيزنطة وتحاول السيطرة على طريق التجارة غرب الجزيرة، وذو نواس ضرب المسيحية بنجران خوفاً من صلاتها، والحبشة غزت اليمن ٥٢٥م بمباركة بيزنطة، وحاول أبرهة السيطرة على طريق التجارة الغربي.

وحاول الساسانيون التغلغل إلى وسط الجزيرة وغربها، في سبيل السيطرة على تجارة الخليج. واحتلوا اليمن ٥٧٥م بعد أن استنجد بهم قَيْلٌ: من آل ذي يزن، وكان للعامل التجاري أثره في ذلك.

انهارت الإمارات العربية الحليفة. فالمناذرة مالوا إلى التفاهم مع القبائل العربية غرب الفرات، ولعل ذلك أدى إلى نهاية اللخميين ٦٠٢م. والغساسنة ارتبك وضعهم نتيجة اتجاه البيزنطيين للاعتماد على حامياتهم. وكندة انتهت بعد نهاية الحميريين بقليل ٥٢٦م.

برزت قريش الآن في التجارة، وكانت صلتها وثيقة بالبادية والحاضرة، والأهم أن كيانها بعيد عن التبعية.

اتخذت قريش سياسة حياد تجاه القوى في المنطقة، فتحاشت الأحباش رغم حملة أبرهة، ونشطت تجارتها مع اليمن، وفتحت المجال للتجارة مع العراق، خاصة بعد إرباك خط القوافل الفارسية عن طريق الحيرة لليمن، ولم تعط مجالاً لحليف الروم (عثمان بن الحويرث) أن يسود فيها.

وربطت قريش بين مصالحها التجارية وبين وجهتها الدينية، إذ سعت إلى تأكيد حرمة البيت وجذب القبائل من أنحاء الجزيرة للحج.

وينسب إلى قصي (الربع الثاني للقرن الخامس م) محاولة إحياء التوحيد العربي القديم في مكة بعد أن لوثته الممارسات الوثنية. ووجدت مكة في الحمس من قريش وغيرها دعاة لحرمة البيت والدفاع عنه، وهم في أماكن مختلفة بالقرب من مكة وعلى طريق التجارة.

وتمكنت قريش أن تجعل الأشهر الحرم فترة سلام لتيسير الحج ولصالح النشاط التجاري والأدبي في الأسواق. وتأكدت صفة مكة القدسية ومركز قريش كسدنة.

وأوجدت قريش الإيلاف، أو الاتفاقات مع القبائل على طرق التجارة إلى الشام واليمن، وشرق الجزيرة، لتضمن لقوافلها الأمان مقابل فوائد مادية للقبائل.

وظهرت في الجزيرة بوادر وعي وتحرك. فدولة كندة تمثل نوعاً من التحالف القبلي الكبير في تكوين كيان يضم أسداً وربيعة، وهي أول محاولة من نوعها استمرت حوالى قرن، ثم انهارت نتيجة التدخل الخارجي والعصبية القبلية.

وبدأت الغارات البدوية على السواد بعد اللخميين، وكان انتصار بكر بن وائل على الحاميات الفارسية في الفرات الأوسط، في ذي قار، إشارة ذات دلالة.

وهناك بوادر تحوّل في الأوساط الوثنية. ففي اليمن ظهر اتجاه شبه توحيدي في القرن الخامس الميلادي في عبادة «ذو سمايان وأرضان» وصار دين الدولة. وظهر في الشمال تشكيك بالوثنية وبحث عن عقيدة أسمى في حركة الأحناف في غرب الجزيرة (الحجاز) وشرقها (اليمامة)، وهي تشعر بحيرة وتوثب.

ويمكن الإشارة إلى نشاط الأسواق وتواليها على أطراف الجزيرة وأرجائها، وهي محلّات للتجمع وتبادل السلع والنشاط الأدبي، وكان لها دورها في إحداث رابطة وتكوين مفاهيم مشتركة ولغة أدبية عامة.

في هذه الفترة يخف التمايز اللغوي بين الحميريين وعرب الشمال. وساعدت حركة القبائل باتجاه الشمال والجنوب (والأسواق والشعر) على التلاقي، وتسارع في الاتجاه في القرن السادس الميلادي، وظهرت لغة أدبية نظم بها الشعر.

وحصلت نهضة أدبية، تتمثل في الشعر خاصة، وهي نشطة في وسط الجزيرة، وأعلامها يمانية ومضرية، وبلغ الشعر أوجه في القصيدة بعد فترة تطور ليست قصيرة. وربما كانت البدايات الشعرية بين عرب الشمال، ولكن توجد أوليات شعرية في العربية الجنوبية. وكان بلاط اللخميين، بالدرجة الأولى، محور نشاط شعري.

وفي القرن السادس الميلادي ظهر الخط العربي المعروف وبدأ استعماله في الكتابة. وكانت السيادة ابتداء للخط المسند (اللحيانيون والثموديون) والخط الآرامي (الأنباط واللخميون)، وعن الخط الآرامي النبطي تطور الخط العربي.

كان للقبيلة مجلس، وشيخ يأتي بالاختيار وعصبية. وكان للسبائيين مجلس (الملأ) تتمثل فيه القبائل الشريفة. ولقريش (ملأ) يضم الأشراف الأغنياء من العشائر المتنفذة.

وظهر الإسلام وأحدث تحولاً شاملاً في حياة العرب.

ثانياً: العرب في صدر الإسلام إلى نهاية عصر الراشدين

١ ـ أعطى الإسلام العرب عقيدة، وأحلّ التوحيد محل التعدد والوحدة محل البعثرة، ورفض العصبية المفرقة وأحل رباط العقيدة محلها، ونبذ الأعراف القبلية وهيأ قيماً ومثلاً جديدة ووجهة مشتركة في الحياة. وأبطل الغزو وفرض الجهاد في سبيل العقيدة. وجاء بفكرة الأمة المستندة إلى العقيدة وهاجم الاستغلال وشدّد على العدالة.

ونادى الإسلام بالمساواة والتفاضل بالعمل، ووجه إلى الشورى في الأمور العامة. واتخذ الإسلام موقفاً سلبياً من البداوة، ووجه العرب إلى الاستقرار والحياة المدنية، وفرض الهجرة إلى المدينة ابتداء، ثم كان من سياسة الخلافة تشجيع الهجرة من الجزيرة إلى الأمصار، وكان هذا الاتجاه وراء إنشاء عدد من المراكز والمدن الجديدة.

وحث الإسلام على القراءة والتعلم، وبذلت جهود واسعة في عصر الرسالة لتعليم القراءة والكتابة في المدن والبوادي، واتصل ذلك في عصر الراشدين فكانت بداية قوية لوضع الأسس الثقافية. ووجه الإسلام عناية خاصة إلى تهذيب الأخلاق، فشدّد على الأمانة والصدق والمحافظة على العهد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومكافحة الظلم والرفق بالضعفاء ومساعدة المحتاجين، وعني بتقوية روح الجماعة.

ونزل القرآن بلسان عربي مبين، وصار الأساس الراسخ للعربية وأكسبها منزلة خاصة ومرونة وقدرة على مواجهة الحاجات الثقافية.

اتجهت الحركة الإسلامية إلى توحيد الجزيرة، بدأ ذلك في حياة الرسول (ﷺ) وتمت الخطوات الأخيرة في خلافة أبي بكر. واجتمع العرب بالإسلام لأول مرة في إطار دولة تضم عرب الشمال والجنوب، وتجمع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وتحت راية واحدة، وانتهت بذلك حالة الصراع والمجابهة بين البدو والحضر واستمر ذلك لفترة تتجاوز القرنين.

وكان ضرب الردّة بداية الفتوح. وتعود الفتوح إلى الحركة الإسلامية وتوجيه الإسلام للقبائل ـ بدوية ومستقرة ـ في إطار الأمة. وإذا كان جل المقاتلة من البدو، فإن أهل المدن كانوا قلب الحركة، فهم منظمو حركة الفتح وقادتها. وقد يكون تباين بين البدو وأهل المدن في الدين وقوة الإيمان، وقد يكون للتحديات الخارجية أثر، ولكن يبقى الجهاد أساس التوجه إلى الفتوح والدافع الأول إلى القيادة.

وواجهت الأمة بعد الرسول (ﷺ) مشكلة الحكم بإقامة مؤسسة الخلافة، وهي إسلامية تماماً. ولكن الأساليب العملية التي اتبعت في اختيار الخليفة أفادت من الخبرة العربية الماضية. ولعل هذا يفسر التغيير في أسلوب الاختيار، ثم الاتجاه بعدئذ إلى الوراثة.

وكان جمع القرآن من الصحف والصدور بالغ الأهمية لوحدة الأمة. وهذا تم في عهد عثمان، ولكن الخطوات الأولى بدأت من قبل سلفيه، مما يشير إلى وجهة عامة لا إلى رغبة فردية.

وجاءت التنظيمات زمن الراشدين لتعزز فكرة الجهاد والتعبئة له. أنشىء ديوان الجند وفرضت الأعطيات والأرزاق للمقاتلة في الأمصار لينصرفوا إلى القتال. وبعد أن كانت الأعطيات بالتساوي زمن أبي بكر، جعلت على التفضيل في ديوان عمر، حسب القِدَم والسابقة والغَناءِ في الإسلام، والحاجة. ونظمت الضرائب، الجزية والخراج، فهيأت الموارد المالية اللازمة. وكان الاتجاه لإنشاء مدن جديدة ـ دور هجرة ـ أو مراكز في مناطق استراتيجية، تكون مقرات للمقاتلة ومراكز عسكرية ينطلق منها للجهاد والتوسع.

٢ ـ خرج العرب إلى الفتوح بأعداد متواضعة، وتوالت الهجرة بعدها، وهذا أحدث تبدلاً في حياة العرب. وتدفقت الأموال من الغنائم إليهم، وبعضهم أنفق دون تدبير، والبعض، وهم قلة، أفادوا من المجالات الجديدة في تموين الجيوش، وبيع الغنائم والتجارة، وفي امتلاك أراض خصبة في هذه البلاد مما أفضى بعدئذ إلى شيء من التباين القلق. هذا إلى أن مركز القوة انتقل من الجزيرة إلى المراكز الجديدة (الأمصار).

إن التطورات العامة شهدت تحولات اجتماعية واقتصادية وعسكرية أدت إلى الفتنة الأولى ابتداء بأواسط خلافة عثمان. فالثورة على الخليفة وما تلاها من أحداث كشفت عن أزمة داخلية حادة في المجتمع العربي الإسلامي، وكان لها آثار خطيرة. فخروج جماعات كوفية ومصرية إلى المدينة يشعر بتوتر بين المركز وبين بعض الأمصار. وشهدت الفترة تجمع ثروات كبيرة في أيدي فئة محدودة، وهذا ولّد توتراً ورد فعل. وارتفعت الأصوات تحذر من خطورة تكوين الثروات، وتدعو إلى التسوية والعدالة.

ولم تفهم القبائل السلطة المركزية، بل وصارت لها ولاءات لأمصارها، وكانت القبائل مشغولة بالفتوح فلما حصل توقف فيها وسط خلافة عثمان

بدأت تفكر بوضعها وبصلتها بالمدينة وتتبرم بالسلطة المركزية.

وهناك تطور في وضع القبائل، إذ تحولت من حياة ترحل إلى حياة استقرار، ومن الرعي إلى الاعتماد على العطاء والرزق، ومن كونها وحدات قائمة بذاتها إلى وحدات اجتماعية في نطاق دولة وسلطة مركزية تخطط وتوجه.

وفي أثناء الحرب الأهلية (الفتنة) بدا واضحاً أن القوة في الأمصار، وبالتالي فإن مركز السلطة انتقل من المدينة إلى الكوفة ثم إلى دمشق.

وفي أثناء الحرب الأهلية وبعدها برز الشيعة والخوارج، وتلا ذلك بعد فترة ظهور المرجئة والقدرية ثم المعتزلة. وهذه فئات قامت حول المسألة السياسية، وهي قضية الخلافة. والمبدأ الإسلامي يعتبر مصدر السلطلة إلهياً، ويتصل بذلك مبدأ يعتبر الأمة ممثلة للمشيئة الإلهية، وبالتالي اعتماد الانتخاب في الخلافة. وفي حين كان الاتجاه العام إلى أن يكون المرشح من قريش، رأى الخوارج جواز انتخاب أي عربي ثم أي مسلم تتوفر فيه الصفات اللازمة. وأدخل الأمويون فكرة الوراثة في الحكم، وعقّدوا المسألة السياسية. واتجه الشيعة ـ الإمامية ـ في إطار المبدأ الإسلامي إلى النص والتعيين في الإمامة، بينما رأى الزيدية أن الجهاد في سبيل الحق إضافة إلى العلم والفضل شروط لازمة للإمامة.

وبينما أيدت السلطة الأموية فكرة الجبر، وأن الأمر لله يضعه حيث يشاء، راح القدرية والخوارج يؤكدون مسؤولية البشر، وأن السلطة مسؤولة عما تفعل وأن محاسبتها واجبة.

ومن المبادىء الأساسية في الحكم مبدأ الشورى والرجوع إلى رأي الأمة أو ممثليها في الأمور الهامة. طبق الراشدون هذا المبدأ، كما يتضح من المناقشات التي دارت بشأن وضع الأرض في البلاد المفتوحة ومعاملة المغلوبين. وكانت الشورى أساساً في المدينة، وهي مركز المهاجرين والأنصار، ولكن الأمويين طمسوا في الواقع شورى الراشدين وأحلوا محلها شورى قبلية شامية، واعتمدوا على إسناد القبائل الشامية، ولكن الخلافات القبلية والتنافس على السلطة أربكت ذلك.

وأدى تطور المجتمع في صدر الإسلام إلى ظهور فئة جديدة لها أثرها في الرأي العام وهم القراء والفقهاء والمحدثون. وكوّن هؤلاء قوة اتسع أثرها بمرور الزمن، في حين كانت الاتجاهات القبلية تؤدي إلى الانقسام والضعف. وهذه الفئة تمثل المبادىء الإسلامية وتؤكد المساواة وتطبيق الكتاب والسنّة. وتتمثل قوتها في الأمصار، في الحجاز (المدينة) والعراق (الكوفة) خاصة، وكان موقفها أقرب إلى

المعارضة. ولم ترض هذه الفئة عن العصبية القبلية وما تمثله اجتماعياً وشدّدت على العدالة الاجتماعية وبناء المجتمع وفق المبادىء الإسلامية.

ثالثاً: العصر الأموي والاتجاه نحو المركزية

١ ـ وفي الفترة الأموية استمر الاتجاه نحو تكوين دولة موحدة، وبقاء القبائل قاعدة الجيش.

وبان ذلك في الاتجاه نحو المركزية وباختيار ولاة أكفاء يعتمد عليهم ويعطون سلطات واسعة، وكان جُلّ هؤلاء من الأمويين ومن حليفتهم ثقيف. وأدت التكتلات القبلية أحياناً إلى تعيين أمراء للأمصار من الأشراف العرب الذين لهم سند من قبائل قوية. وبمرور الزمن ظهر اتجاه لتعيين أمراء ليس لهم كيان قبلي قوي، ولكنهم يستمدون قوتهم من السلطة المركزية.

واستعانت الإدارة الأموية برؤساء القبائل في إدارة شؤون الأمصار، وكانوا يجتمعون بالأمير في الأمسيات أو عند الضرورة للمذاكرة في الشؤون العامة (وهم يعبرون عن وجهة القبائل من جهة ويساعدون الأمير في ضبط القبائل من جهة أخرى)، ولكن هذا الوضع لم يستمر واضطرت الإدارة إلى تركيز سلطة الأمير وإسناده بحاميات شامية عند الضرورة كما يلاحظ في بناء واسط واتخاذها المقر الجديد في العراق.

واتجه عبد الملك إلى توحيد الإدارة وذلك بتعريب الدواوين المالية في الولايات. وبذلك أغنى اللغة العربية، وفتح الباب لظهور الكتابة بالعربية. فلم تمض فترة طويلة حتى نرى بدايات فئة الكتّاب، ابتداء بأيام هشام، وحتى ظهور عبد الحميد الكاتب، رائد فئة الكتّاب زمن مروان الثاني. وإذا كان عبد الملك عرب دواوين الشام ومصر، فإن هشام بن عبد الملك أتم ذلك بتعريب الدواوين في خراسان.

والتفت عبد الملك بن مروان إلى تعريب النقد، ولكنه لم يقتصر على استبدال الكتابات والصور على الدنانير ـ يونانية ـ والدراهم ـ فهلوية ـ بكتابات عربية بل تجاوز ذلك إلى إعادة النظر في أوزانها، فقام بإعادة تحديد وزن الدرهم (٢,٩٧ غم بدل ٣,٩٠ غم) ووزن الدينار (٤,٢٥ غم بدل ٤,٥٥ غم). وكانت هذه خطوة مهمة دلّ نجاحها على قوة اقتصاد الدولة. كما أنها خفضت من مشاكل الجباية الناشئة عن اختلاف أوزان الدراهم من قبل، وأدت إلى تحرير الدينار العربي من

الارتباط بالدينار البيزنطي، وهذا فتح له الباب ليصبح نقداً دولياً في التعامل التجاري الدولي.

وسار الأمويون في خط توجيه القبائل إلى الفتوح، فكانت الموجة الثانية للفتوح وخاصة في الربع الأخير من القرن الأول الهجري لتطلق الطاقات ولتمد الرقعة الإسلامية إلى أواسط آسيا وإلى حوض السند، ولتتم فتح أفريقية الشمالية ثم الأندلس، ولم تتوقف الموجة إلا عند جبال البيرينه وأمام أسوار القسطنطينية.

وبانتهاء موجة الفتوح الثانية التي ارتفعت أيام الوليد وسليمان ابني عبد الملك، بانت أزمة جديدة، بدت بوادرها من قبل، والآن واجهها عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠١هـ/ ٧١٧ ـ ٧٢٠م) فحاول معالجة جوانب منها. ومع أن الأزمة لا تخلو من جانب عسكري، فإنها تتصل بالتطورات العامة للمجتمع العربي الإسلامي.

إن توقف الفتوح الآن يعني توقف الغنائم، واتجاه القبائل إلى الأمور الداخلية وانطلاق التيارات والمصالح، قبلية وإقليمية وحزبية. وسبق ذلك في مطلع الفترة المروانية تحديد أعداد المقاتلة في مراكز الأمصار، إلا عند الضرورات التي تقتضيها توجيه حملات جديدة أو مواجهة الثورات. وهذا كان وراء تحديد المسجلين في الديوان بالاقتصار عادة على الابن الأكبر للمقاتل، وهذا يعني بقاء جماعات كبيرة من العرب وجل الموالي خارج الديوان مما أثار شكوى لدى البعض، وجعل جماعات منهم تتجه إلى استغلال الأرض أو إلى التجارة، ومثل هذا الوضع يساعد على تقارب العرب من المسلمين من غير العرب في المصلحة كما أنه يخفف من ارتباطهم بالسلطة ويجعلهم أكثر استعداداً لقبول الدعوات المعارضة.

وتحولت مراكز القبائل في الأمصار إلى مجتمعات مستقرة حضرية، بل وصارت مراكز للنشاط الفكري والثقافي. هذا التطور أضعف الروح القتالية عند القبائل في الغالب، رغم بقاء العصبية القبلية. وأقبل عرب المدن، وأشراف القبائل على امتلاك الأراضي، وتكوين الثروة، عن طريق الإقطاع وإحياء الموات والشراء وغير ذلك، وتكونت الملكيات الكبيرة، وهكذا تحول الأشراف إلى فئة ملاكة، بينما لم تلتفت عامة القبائل إلى التملك، وحين أدركوا أهمية الأرض لم تكن لديهم الإمكانات المالية. وهذا أوجد تبايناً اجتماعياً وأفسح المجال لانتشار الدعوات الحزبية بين عامة القبائل، بينما بقي الأشراف أقرب إلى السلطة حرصاً على مصالحهم ومراكزهم، وهذا وسع الفجوة بين الأشراف والعامة.

ويلاحظ أن النشاط الثقافي ازدهر في دور الهجرة إضافة إلى المدينة ومكة، وأن أسس العلوم الإسلامية وعلوم العربية وأطرها وضعت في هذه المراكز.

وفي هذه الفترة كانت بدايات المدارس الفقهية نتيجة متطلبات الحياة العملية وتطورها ولضرورة العودة إلى الأصول ـ القرآن والحديث ـ إضافة إلى الاجتهاد لاتخاذ الأحكام ومواجهة المشاكل، فأدى ذلك إلى بدايات الفقه وتطوره، ونتيجة للجهود المشتركة المتكاملة في المراكز ظهرت المدارس الفقهية. ولم يكن العرب في عزلة، إذ اختلطوا في المدن القديمة بأهلها. كما أن أعداداً كبيرة من الموالي وأهل الذمة جاؤوا إلى دور الهجرة بحثاً عن العمل أو بحثاً عن مجالات جديدة، فكانت هذه المدن والمراكز مواضع اتصال وتبادل ثقافي شفوي في الغالب، ولكن الاهتمام تركز على الدراسات العربية والإسلامية.

٢ ـ فشل الأمويون في تركيز مفهوم الدولة، أو تكوين مؤسسات سياسية ثابتة. وبقيت القبلية قاعدة للمجتمع، وبقيت العصبية رابطتها الأساسية، ولكنها اتخذت الآن وجهة سياسية تحركها المصالح القبلية والتطلع إلى السلطة، ومع أنها تخلخلت بتأثير الحزبية وبالحياة الحضرية، إلا أنها بقيت أساسية في الشؤون العامة، وكانت وراء تكتلات وأحلاف تتصارع على السلطة، وأربكت مفهوم الدولة بل وجرت الأمراء ثم الخلفاء إلى دوامة الانقسامات السياسية والصراع القبلي.

وزاد انتشار الإسلام وظهر الموالي قوة اجتماعية، وتعرب الكثير منهم وشاركوا في الحياة الثقافية. ومع أنهم لم يكونوا فئة واحدة، بينهم التاجر والحرفي، والكاتب والفقيه، إلا أنهم يؤكدون فكرة المساواة الإسلامية في الحياة العامة ويجدون تأييداً للفكرة لدى الأحزاب المختلفة. ويبدو هذا الاتجاه في خراسان في الدعوة إلى مساواة المقاتلة منهم بالمقاتلة العرب في العطاء. ومع ذلك فيحسن أن لا ننسى أن ارتباط الموالي بالقبائل بالولاء بقي عاملاً هاماً في ولاءاتهم السياسية.

واتجه بعض العرب إلى التجارة، ولكن أكثر النشاط التجاري ابتداء كان بيد الموالي. ومما نشط التجارة أن خطوط التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والهند ومنطقة البحر الأبيض صارت في مناطق السيادة الإسلامية. وبدت بوادر ظهور فئة من التجار من العرب والموالي قبيل نهاية العصر الأموي، ورافق النشاط التجاري نشاط صيرفي في المدن لتيسير المعاملات التجارية، ورافق هذه التطورات

تخلخل نظام الضرائب الموروث في مواجهة حاجات بيت المال. وأزّم ذلك أحياناً مشكلة استعمال السنة الهلالية أساساً للميزانية وتوافق سنتين هجريتين مقابل عام خراجي واحد أو سنة شمسية كل اثنتين وثلاثين سنة. وهذا دفع إلى إجراءات متشددة أحياناً.

كان عمر بن الخطاب قد فرض ضريبتين في البلاد المفتوحة، الجزية على الرؤوس والخراج على الأرض. فالجزية يستند فرضها إلى آية الجزية، في حين إن عامة الأرض في البلاد المفتوحة اعتبرت فيئاً للأمة وتركت بيد أصحابها يزرعونها ويدفعون الخراج. ومتى أسلم الذمي يعفى من الجزية ولكن الخراج يبقى على الأرض. ومن ناحية أخرى يلاحظ أن العرب المسلمين حين يقتنون أراضٍ خراجية كانوا يدفعون العشر فقط. وهذا يعني تناقص وارد الجزية بانتشار الإسلام وتقلص وارد الأرض الخراجية بعد أن يمتلكها عرب مسلمون، وذلك يؤثر في وارد بيت المال. وقد بان أثر ذلك زمن عبد الملك بن مروان، فاتخذت في عهده إجراءات لمواجهة ذلك مثل فرض الجزية على المسلمين الجدد وإعادة أراض عشرية إلى الخراج وكانت في الأصل خراجية فامتلكها العرب المسلمون وتحولت إلى عشرية، هذا إضافة إلى تعديل الجزية والخراج في الجزيرة الفراتية. وهذه التدابير ولدت ضجة بين الموالي وبعض العرب. واستمر هذا الوضع إلى أيام عمر بن عبد العزيز.

وقد حاول عمر بن عبد العزيز مواجهة أزمة الدولة واتخذ سياسة تهدف إلى حفظ وحدة الأمة وتماسكها وإلى النظر في المشاكل بروح إسلامية. فقرر إعفاء من يسلم من الجزية، ومنع بيع الأرض الخراجية ليبقى الخراج مورداً ثابتاً، وربما ليمنع توسع الملكيات الكبيرة على حساب الملاكين الصغار والزراع. وأمر بإيقاف الأساليب السيئة في الجباية، وبإلغاء الرسوم الإضافية (والتي كانت تذهب في الغالب إلى الجباة والعمال). ولاحظ الشكوى من السياسة المتبعة بوقف الهجرة من الريف إلى المدن بإجبار الفلاحين والزراع بالعودة. فقرر أن من يسلم يدفع الخراج على أرضه، ولكنه له الحق في الهجرة إن تخلى عن أرضه للقرية لزراعتها. وقرر عمر بأن يعطي المقاتلة من الموالي ـ في خراسان ـ الرزق والعطاء أسوة بالمقاتلة العرب. وبالمقابل حاول الحد من شكوى القبائل بأن فتح للأعراب باب الهجرة والمشاركة في العطاء إن انضموا إلى المقاتلة. وقرر عمر تعيين العمال دون نظر إلى القبيلة، ودخل في حوار مع الأحزاب في محاولة للتفاهم معها. ولكن خطته لم تستمر إلا جزئياً بعده، وبقي الباب مفتوحاً للدعوات المعارضة للأمويين.

وكانت المعارضة السياسية دوماً في إطار المفاهيم الإسلامية، وبقيادة العرب. ووجدت استجابة بين عامة القبائل وبعض الموالي، وأكدت المساواة والعدل وتوزيع الفيء على مستحقية والدفع عن الضعفاء ـ من عرب وموالي ـ وربما كان في انتشار بعض الدعوات في مناطق معينة التقاء مع اتجاهات ومطامح محلية.

٣ ـ تطور المجتمع لتظهر فيه تحولات وتناقضات كثيرة في نهاية القرن الأول، من استقرار وتطور حضري يقابله تأكيد القبلية، ومن تفكك للقبائل يقابله تأكيد العصبية. وهناك تراجع قوي للقبلية نتيجة الفجوة بين الأشراف الملاكين وعامة القبائل، ونتيجة انتشار الحزبية ـ وهي إسلامية أساساً ـ على حساب التماسك القبلي، هذا إضافة إلى أثر الاستقرار والتحضر الذي أضعف الروح القتالية بين القبائل مع أنها أساس الجيش. هذا وازداد عدد الموالي وتوسع دورهم ونفوذهم، خاصة الاقتصادي في التجارة والصيرفة، مما أبرز لزوم فكرة المساواة والمشاركة.

وقد فشلت الوجهة الأموية في الخلافة، فلم تثبت فكرة الوراثة المقيدة التي اتبعت ابتداءً. ودخل الأمويون في آخر فترتهم في تناقض واضح. فقد ثار يزيد الثالث باسم الشورى والمبادئ الإسلامية، واستغل العصبية القبلية للوصول إلى الحكم. وجاء مروان بن محمد باسم الشرعية ولكن حركته كانت رفضاً للشورى وللوراثة في آن واحد، وهنا بلغ التناقض حد الفوضى.

هذه الأوضاع أكدت الحاجة إلى مفهوم متطور للدولة والمجتمع في إطار إسلامي مفتوح.

رابعاً: العباسيون: الفترات الأولى

١ ـ جاءت الثورة العباسية تتضمن ـ نظرياً على الأقل ـ مواجهة التناقضات واستجابة للقوى الجديدة، ومنها:

أ ـ السير على المبادىء الإسلامية باتخاذ الكتاب والسنّة أساساً للحكم، أو تأكيد العدل.

ب ـ الاتجاه إلى مفهوم المجتمع الإسلامي، وهذا يعني رفض القبلية أساساً في الحياة العامة، وتأكيد المساواة والتعاون مع الموالي الذي صار في الواقع تعاوناً مع الأشراف الفرس ومع الخراسانيين، ويتصل بذلك التخلي عن فكرة استناد الجيش إلى القبائل، وإنشاء جيش نظامي من العرب وغيرهم ـ الخراسانية خاصة ـ.

وبانت المساواة في إشراك الموالي في الإدارة على نطاق واسع، إضافة إلى الجيش. وأعيد النظر في الخراج ووضعه لتنظيمه والتخفيف منه ـ كما في الشام وخراسان ـ، وفي إدخال خراج المقاسمة بدل خراج الوظيفة في السواد، وأنهيت مشكلة تحويل الأراضي الخراجية إلى عشرية بترسيخ فكرة فرض الخراج على كل من يمتلك أرضاً خراجية بصرف النظر عن الأصل أو الدين. كما بذلت جهود لتحديد المفاهيم النظرية للخراج، فوضع أبو يوسف للرشيد كتاب **الخراج** لتوضيح الضرائب ولجعلها تتمشى والمفاهيم الإسلامية ولضمان العدل، وإن كان ذلك دون أثر باق لاستمرار الشكوى من المساوىء.

ج ـ مواجهة المشكلة السياسية بالتأكيد أن الخلافة بمشيئة إلهية وأنها في آل البيت وفق هذه المشيئة، وترسيخ مبدأ الوراثة في العباسيين.

د ـ الاعتراف بالقوى الجديدة، ومن ذلك محاولة تقريب الفقهاء والتعاون معهم وإظهار تأكيد الكتاب والسنّة في هذا المجال. كما التفت العباسيون إلى الفئة الناشئة من التجار وشجعوها. هذا وأنشأ العباسيون عاصمة لهم ـ بغداد ـ تمثل في موقعها وتخطيطها وفي عناصرها السكانية، ثم في نشاطها العلمي، الاتجاهات الجديدة.

وإذا كانت هذه الاتجاهات تتصل بتطورات الفترة السابقة وتتضمن بعض الاستجابة لها، فإن ذلك لا يعني أنها نجحت في تخطي المشاكل، كما أنها بدورها أدت إلى تطورات ومشاكل جديدة كما سنرى.

٢ ـ وربما فكر العباسيون ابتداء بإحداث مؤسسات تسند الكيان الجديد.

فحاول العباسيون الاستناد إلى الفقهاء وكسب تأييدهم، فأحدثوا مجلساً منهم للنظر في المظالم، وأحدثوا منصب قاضي القضاة يشرف على القضاة في بلاد الخلافة، وأرادوا بذلك تكوين مؤسسة دينية قريبة منهم، وهي مؤسسة أسندتهم إلى حد كبير، ولكنهم أثاروا القلق حين تدخلوا في أمور العقيدة وحاولوا فرض الاعتزال ـ ابتداءً بالمأمون ـ وأحدثوا فجوة بينهم وبين جمهور الفقهاء، وكانت المحنة التي استمرت إلى أيام المتوكل، حين تراجعت الخلافة عن موقفها وثبتت وجهة الفقهاء المستقلة. ومع ذلك وجدت الخلافة دعماً من الفقهاء في الفكر والموقف أحياناً. وكانت النظرية الفقهية ترى في الخلافة، ولفترات طويلة، رمز الوحدة.

وبرزت في العصر العباسي فئة الكتّاب، واتسع دورهم في الإدارة، بل صاروا قاعدتها. وللكتّاب ثقافة خاصة تجمع بين الإنسانيات العربية والعلوم

الحديثة، وكان لهم دور كبير في الترجمة عن الفارسية، وشاركوا مشاركة واضحة في الحياة الثقافية، واستمر دورهم حتى قامت المدرسة لترسيخ هيمنة الثقافة الفقهية.

وهناك مؤسسة الجيش، فقد أحدث العباسيون جيشاً نظامياً من العرب وغيرهم - خاصة الخراسانية - وحاولوا توجيه ولائه إليهم مع السعي إلى حفظ بعض التوازن بين عناصره. ولكن التوازن اختل أثناء الفتنة بين الأمين والمأمون حين فتحت بغداد من قبل جيش خراساني أرسله المأمون، وتضعضع وضع القوات نتيجة ذلك. وبدأ تسرب عنصر جديد من المرتزقة الأتراك، ووجد المعتصم نفسه أمام ثورة واسعة في آذربيجان، إضافة إلى خطر البيزنطيين على الحدود، وتذمر في بعض الولايات. فاتجه إلى المرتزقة الأتراك لبناء قوة جديدة، ثم أسقط القبائل العربية من الديوان، وبذلك غدت الخلافة دون قاعدة واستندت إلى قوة غريبة.

ويلاحظ هنا أن العباسيين لم ينجحوا في تكوين جو التفاهم بين العرب والفرس. فقد أشركوا الأرستقراطية الفارسية في الحكم، فاصطدم طموحهم بحرص العباسيين على سلطانهم، مما أدى إلى التنكيل ببعضهم، وإلى سوء العلاقة بين العباسيين والأرستقراطية الفارسية، في وقت أهمل العباسيون فيه العامة في إيران.

وبعد أن فشلت الأرستقراطية الفارسية في التعاون مع العباسيين، حاولت - لدوافع سياسية - أن تتعاون مع العامة الفارسية ونشأت الإمارات الفارسية الأولى. وانتشرت بين العامة في إيران دعوات اجتماعية دينية، تمثلت في انتشار مبادئ الخرمية بالدرجة الأولى، وفي سلسلة ثورات تشعر بوعي إيراني وبالتحرك للتخلص من الحكم العباسي.

ويمكن الإشارة إلى حركات فكرية ودينية مضادة، تمثلت في الحركة الشعوبية والزندقة، التي استهدفت الثقافة العربية والقيم الإسلامية وحاولت ضرب العروبة والإسلام في الصميم.

كل هذا يشير إلى ارتباك التعاون بين العرب والفرس، ويساعد على تقدير خطورة خطوة المعتصم باعتماد الأتراك في الجيش. فالأتراك آنئذ شعب بدوي ميزته الشجاعة القتالية، ولكنه لا يفهم الأسس الأدبية للدولة العباسية، وليست له ولاءات قبلية أو قومية أو إقليمية، ولا ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية، مما جعل ولاءه للمركز ثم في الأخير لمصالحه وطموحه.

كان تقديم الأتراك عاملاً هاماً في زعزعة قواعد الخلافة العباسية، فسرعان ما استفحل نفوذهم بعد نقل مركز الخلافة من معقلها وموطن أنصارها ـ بغداد ـ إلى سامراء التي بنيت معسكراً لهم. وإذا كان المعتصم استند إليهم في ضرب ثورة بابك الخرمي الخطيرة (٢٠١ ـ ٢٢٢هـ/ ٨١٦ ـ ٨٣٧م) وفي صد البيزنطيين، وبذلك رفع من شأنهم، فإن الهدوء زمن الواثق وإسناد مناصب إدارية إليهم أشعرهم بأهميتهم وجعلهم يتدخلون في الشؤون العامة. وبلغ ذلك ذروته حين لم يعهد الواثق لأحد، فاستغلوا الفرصة وكانت لهم اليد الطولى في اختيار المتوكل، فكانت سابقة خطيرة. وحاول المتوكل الحد من هيمنتهم في الإدارة والسياسة فكان ذلك بداية فترة نزاع بين الخلفاء والأتراك، خفي حيناً وعلني أحياناً، استمر ـ خلا فترة قصيرة ـ حتى التغلب البويهي (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م).

ومع أن المتوكل حاول التقرب من العامة وتقريب العرب، ونقل العاصمة من سامراء، إلا أنه أخفق في مواجهة الترك وذهب ضحية الصراع معهم.

وتلت سنوات (٢٤٧ ـ ٢٥٦هـ) من التحكم والفوضى التركية، وبذل الخلفاء جهوداً متواصلة لمواجهتهم ولاسترجاع سلطان الخلافة. وكانت فترة محنة للدولة العباسية اختبرت فيها إمكانيات الخلافة ودرجة رسوخها، فخرجت بنصر مؤقت وخسائر. ولعل ذلك يعود إلى تأصل حكم العباسيين وإلى قدسية الخلافة بنظر الناس الذين كثيراً ما وقفوا يسندون الخلفاء.

استبد الأتراك بالسلطة وبتعيين الخلفاء أو التخلص منهم في هذه الفترة، تحدوهم أطماعهم الخاصة وحبهم للسيطرة، كما استأثروا بأموال الدولة وسببوا أزمة مالية لها. وجاهد الخلفاء للتصدي لهم مستغلين جشعهم، والتنافس بين فئات الجيش (مغاربة، فراغنة، أتراك)، والخلاف بين الزعماء، واستعانوا بالعامة (كما فعل المهتدي) ضدهم، وكان لذلك بعض الأثر. ولكن العامل الهام في إيقاف الترك عند حدهم كان فشلهم في وجه الحركات والثورات التي قامت، ونجاح الخلافة (ممثلة بالموفق) في ذلك.

وكان للاعتماد على المماليك الأتراك أثره في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية. ومن ذلك أثرهم السيئ في الحياة الزراعية، إذ أهملوا الإشراف على الزرع، بل وحاولوا استغلال الريف لفائدتهم، كما تملكوا الإقطاعات الواسعة لأول مرة من دون رقيب، وحولوا الكثير من الملكيات الصغيرة إلى إقطاعات عن طريق الإلجاء. وكان هذا مؤشراً لظهور الإقطاع العسكري زمن

البويهيين. ومن جهة ثانية اقترن الاعتماد على الأتراك بإهمال القبائل العربية ثم إسقاطها من الديوان، بدأ ذلك زمن المأمون وتمّ زمن المعتصم.

وأدى الركون إلى الأتراك إلى عودة التوتر ثم الانفصام بين البدو وأهل الريف، وظهرت بوادر القلق والهياج بين القبائل في الجزيرة العربية في القرن الثالث الهجري. وشهد هذا القرن بداية غارات البدو على الأراضي الزراعية وظهور موجة جديدة من التوسع القبلي، أدت خلال قرنين إلى قيام كيانات سياسية قبلية في البادية وفي الأراضي الزراعية المجاورة.

وساعدت هذه الفوضى، مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية، على قيام حركات ثورية باسم العدالة الاجتماعية، أخطرها ثورة الزنج، وحركة الإسماعيلية والقرامطة. كما سهلت المجال للطامحين وللاتجاهات الانفصالية للظهور. فانفصلت ولايات في المشرق والمغرب نتيجة حركة شعبية، كقيام الصفارين في سجستان، أو نتيجة طموح ولاة مع استجابة شعبية كالطاهريين والسامانيين في خراسان وما وراء النهر. وساعد في هذا الاتجاه أن زعماء الترك كانوا عند توليتهم المقاطعات يرسلون نواباً عنهم، وهذا مكن أحد الطموحين وهو أحمد بن طولون من الانفصال بمصر.

وتلت فترة (٢٦٠ ـ ٢٩٥هـ/ ٨٧٣ ـ ٩٠٨م) من الانتعاش، والنشاط السياسي، نتيجة يقظة الخلافة وقدرتها على إشغال الأتراك في المعارك وضبطهم. فأخمدت الثورات الداخلية التي قام بها الزنج والقرامطة، وأعيدت سيادة الخلافة على العراق والجزيرة والشام ومصر، وعاد دور الوزارة في السياسة العامة، ورجعت الإدارة إلى ممارسة أعمالها، ووضع حد لأزمة الخزينة. وعاد الخلفاء من سامراء إلى بغداد آخر فترة المعتمد (٢٧٨هـ/ ٨٩١م). وتراءى أن عصر الخلفاء الأول قد تجدد. ولكن تبين أن الانتعاش وقتي، وأن عناصر التدهور كانت قائمة، وأن المؤسسات القائمة لم تكن قادرة على مواجهة التحولات والتغيير. فأزمة الخلافة تجددت بوفاة المكتفي (٢٩٥هـ/ ٩٠٨م) دون تسمية ولي عهد، والترك بقوا عماد الجيش، فلما سنحت الفرصة بأزمة الخلافة استغلوها ليؤكدوا دورهم. والوزراء ومعهم الكتّاب انغمسوا في منافسات وخصومات، وغلبت عليهم أطماعهم وصارت المصادرات مألوفة عند تغيير الوزير، فأنهكوا الجهاز الإداري وجرّأوا الجيش ليعود إلى التحكّم بالخلافة وليجدد الفوضى. وهذا أدى إلى انسلاخ الولايات وإلى سيطرة قادة الجيش (أمير الأمراء) ولتنتهي الفترة بالتغلب البويهي (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م).

٣ ـ وحصلت تطورات في العصر العباسي رسخت ما بدأ من قبل وجاءت بمشاكل جديدة، ومن ذلك:

أ ـ نشاط التجارة على طريق الهند البحري ممثلاً في ذراعه الشمالي الذي ينتهي في خليج البصرة، وتشجيعها من قبل الدولة، ومشاركة العرب فيها الآن بصورة نشطة. وقد أسندت فئة التجار ـ في بدء تكوينها ـ الحركة العباسية، واتسع لها المجال بعد مجيء العباسيين لتوسع نشاطها، ولتظهر فئة ثرية قوية من التجار العرب، وليصير للتاجر دور مهم في الحياة الاقتصادية.

إن مركز العراق الجغرافي ووقوعه على طرق المواصلات البريّة والبحرية، وتشجيع العباسيين للتجارة، إضافة إلى التطور الاجتماعي، كل هذه أدت إلى زيادة الاهتمام بالتجارة وتوسع فعالياتها. وقد امتد النشاط التجاري إلى المغرب الأقصى والأندلس وشرق أفريقيا من جهة، وإلى روسيا ومدن البلطيق من جهة ثانية، وإل الهند والصين وكوريا من جهة ثالثة. وأصبح التاجر ممثل الحضارة الإسلامية في أرجاء المعمورة بين البلطيق والصين.

ورافق هذا النشاط التجاري ظهور الجهبذة والصيرفة وازدهارهما، ودورهما الكبير في تنشيط التجارة والحياة الاقتصادية. فقد كان للصرّافين دور في تسليف التجار وفي تنشيط معاملاتهم وفي توسيع نطاق الائتمان، بل إن التعامل التجاري في ميناء كالبصرة كان يتم عن طريق الصرافين. وكان الجهابذة يقومون بدور البنوك الآن، وقد خدموا التجارة ودعموا مالية الدولة في بعض الفترات.

وكان التجار يستعملون السفاتج للدفع في البلاد الأخرى، وتقوم هذه بدور الحوالات وصكوك المسافرين، كما كانوا يستعملون الصكوك للدفع أو للكمبيالات.

وقد تجاوز دور التجار والجهابذة أحياناً الحقل الاقتصادي إلى التأثير في الحياة العامة، بتقديم القروض والسلف للدولة، كما حصل في أواخر القرن الثالث الهجري، وفي إمداد بعض الحركات بالمال (مثل الإسماعيلية).

ب ـ وازداد الاهتمام بالأرض وأدى إلى توسع مطرد للملكيات الكبيرة على حساب الملكيات الصغيرة والقرى، وكثرت الإشارات إلى أرباب الضياع، وكان جل هؤلاء من العرب، واتجهت الملكية إلى وضع شبه إقطاعي. وساعد على هذا الاتجاه قيام رأسمالية تجارية تستصلح الأراضي الواسعة وتجلب الرقيق لاستغلالها، وتمثل هذا التطور في العراق خاصة. ولنا في استصلاح سباخ البصرة وحشد

الرقيق فيها وفي ضياع منطقة الكوفة أمثلة بارزة. وهكذا ظهرت طبقة من الملاكين الكبار من أرباب الضياع والأراضي الزراعية الواسعة، وصارت لها سلطة على الفلاحين رغم إشراف الإدارة على الجباية والضرائب. وكان هؤلاء الملاكون يديرون أراضيهم وضياعهم بواسطة الوكلاء.

وهناك تطور آخر وهو اتجاه العرب إلى الاستقرار على الأرض في الريف، والاختلاط بالآخرين، وحصول حركة تعريب في الريف. بدأ هذا في أواخر الفترة الأموية واتسع بعد مجيء العباسيين وزاد بصورة واضحة في السواد والشام ومصر. وتحولت مجموعة كبيرة من العرب إلى الزراعة في القرى، حتى إنهم اشتركوا مع أهل القرى في بعض الثورات، مع القبط في مصر أيام المأمون والمعتصم، وفي الشام زمن المعتصم (ثورة المبرقع اليماني). وهذا يشعر بتوافق المصالح وبقوة الصلات.

وبدأ في هذه الفترة الاتجاه إلى التحكّم بالفلاحين وربطهم بالأرض بصورة أقوى. وربما تدهور وضع جماعات القرى رغم تحسن إمكانيات الزراعة وأساليبها، وذلك نتيجة الاستغلال وجشع الملاكين وتوسع الملكيات. هذا إلى أن الشكوى كانت قوية ومتكررة من سوء أساليب الجباية ومن تلاعب العمال وفرض رسوم إضافية متعددة، وذلك رغم جهود العباسيين لإصلاح وضع الضرائب. وكل هذا جعل الفلاحين، وخاصة بعد انتشار العرب في الأرياف، عرضة للتيارات السياسية ولتأثير الحركات الاجتماعية الجديدة.

ج ـ ومن الظواهر المهمة نمو المدن وتوسعها، كما نرى في بغداد والبصرة. ورافق ذلك توسع العامة بصورة ملحوظة وازدياد نشاطها، وهي في بغداد، مثلاً، خليط من أصول ومهن مختلفة تجمع بينهم رابطة اللغة. وكان للأسواق دور كبير في حياة المدن، وازدادت أهمية الحرف فيها وقوي التماسك المهني. وبرزت العامة قوة في المدن وخاصة في أوقات الأزمات، كما في فترة الخلاف بين الأمين والمأمون، وعند حصار بغداد من قبل الأتراك الذين نصبوا المعتز (ضد المستعين) سنة ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م.

وقامت بين العامة تنظيمات خاصة. فهناك تنظيمات أصحاب الصنائع والحرف، أو الأصناف، تنطوي على تدرج واضح في المهنة، وعلى مراسيم وشعائر خاصة بها، ووجود عرف مهني يتخذ أساساً في تنظيم العلاقات والعمل. وقد جعلت الأصناف من المهنة رابطة، ومن التنظيم سبيلاً لضمان السوية في

الإنتاج ولتحسين وضع أصحابها وحمايتهم. وصار لكل مهنة محل خاص بها في السوق، ولها درجات في الارتقاء فيها.

وهناك تنظيمات شعبية، شبه عسكرية، للعامة هي تنظيمات العيارين والشطار والفتيان، وقد تكونت لها قيم خلقية ومفاهيم واتجهت ضد التجار والسلطة وضد الأجانب والمرتزقة. ويعبر قيامها عن التناقضات الاجتماعية والثورة على التباين الواسع بين فئات المجتمع، والعزم على أن يكون لها (العامة) نصيب من الرخاء.

هذا وحاولت الأصناف أن ترص صفوفها في وجه الأخطار الخارجية وتعاونت أحياناً مع الحركات الثورية.

ويقابل هذا تعاون بين التجار والدولة بلغ أوجه في إنشاء مصرف رسمي في مطلع القرن الرابع الهجري في بغداد، ، وتعاون الدولة مع الملاكين والإقطاعيين وبخاصة في ضرب الحركات التي تهدد الطرفين كثورة الزنج وحركة القرامطة.

وتحول المجتمع من زراعي أساساً إلى مجتمع تجاري بالدرجة الأولى، وإلى ظهور التباين الاجتماعي وإلى تكتل العمال. وصار للإمكانات المادية وزنها في التكتلات الاجتماعية وفي المنزلة. وهكذا شهد المجتمع دعوات ثورية فكرية مثل إخوان الصفا، أو ثورية محدودة كحركة الزنج الداعية إلى تحرير السود، أو شاملة كحركة الإسماعيلية والقرامطة، فتعرض لهزات ثورية نتيجة تناقضاته.

٤ ـ كانت ثورة الزنج ثورة الرقيق السود في سباخ البصرة على أسيادهم ومجتمعهم، قادها رجل ادعى النسب العلوي واتخذ المبدأ الخارجي، وتحرك باسم المبادىء الإسلامية والعدالة الاجتماعية.

إن ظهور الملكيات الكبيرة في منطقة البصرة، وتوفر الأموال لدى الملاكين، واستعمال أساليب الزراعة الكثيفة، أدت إلى جلب مجموعات كبيرة من الرقيق السود من شرق أفريقيا لكسح السباخ حول البصرة ولاستصلاح الأراضي وزرعها.

وعاش هؤلاء (الزنج) على هامش المجتمع الإسلامي؛ فبعضهم لا يعرف العربية والبعض لم يدخل الإسلام، ولم يروا إلا العمل المضني والاستغلال، فكانوا في وضعهم المعاشي السيئ بتجمعاتهم الكبيرة حقلاً خصباً للدعوات، وجاء النداء باسم المساواة وباسم المثل الإسلامية. ومهما قيل في دوافع صاحب الزنج فإن الثورة كانت نتيجة استغلال ينافي مبادىء الإسلام وظاهرة صراع بين

الرقيق الأسود والمجتمع المتمثل أمامهم في الملاكين الكبار في منطقة البصرة. ولكن الثورة لم تكن واضحة الأهداف، فهي تريد تحرير الرقيق الأسود ولكن الثوار فرضوا الرق على الأسياد حين قدروا، وارتكبوا من الفظائع ما أثار الكل عليهم وأدى إلى سحق ثورتهم كلياً.

أما حركة القرامطة والإسماعيلية فقد قامت باسم المبادئ الإسلامية، ودعت إلى المساواة في نطاق المبادئ وأنكرت الفوارق العنصرية باسم الدين، وأرادت أن تكسب الناس جميعاً وأن توحدهم في نطاق مبادئها وآرائها. وعملت على إحداث ثورة تقلب الأوضاع السياسية وغيرها وتحقق العدالة الاجتماعية، واتخذت من كل الجماعات المتذمرة قوة لقلب الأوضاع.

واتخذت الحركة أشكالاً وبرامج متباينة حسب البيئات التي عملت فيها وبما يلائمها. فقد تدرج القرامطة في السواد إلى نوع من الملكية الجماعية، حيث يأخذ كل فرد على قدر حاجته ويقدم للجماعة كل إنتاجه. واهتم الفاطميون في مصر بزيادة الإنتاج وتحسين الوضع المعاشي ورعاية أصحاب الصنائع والحرف، وأبدوا تسامحاً مع جميع الفئات. أما في البحرين فقد اعتمد القرامطة سياسة الاقتصاد الموجَّه، حيث عملوا على إلغاء الرق وعلى تسليف الزراع ومساعدة الصناع مادياً وتنشيط إنتاجهم وسيطروا على التجارة الخارجية.

لقد نجحت الحركة الإسماعيلية في الوصول إلى الحكم في بعض البلاد العربية مثل اليمن ومصر والبحرين، ولكنها أخفقت في الشام والعراق. نجحت في البحرين ومصر لأنها اتخذت تدابير لتحسين الأوضاع الاقتصادية واتسمت بالاعتدال نسبياً. ولكنها كانت عنيفة في العراق والشام واتخذت تدابير تناقض قيم المجتمع فلقيت أعنف مقاومة وهزمت.

ومهما قيل عن الجذور الفكرية للحركة الإسماعيلية، فإن دعاتها وجدوا في مبادىء العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي سبيلاً لبث دعوتهم، وفي التناقض بين هذه المبادئ والواقع مجالاً لترويج آرائهم.

خامساً: التعريب والثقافة العربية الإسلامية

وفي هذه الفترة ـ حتى القرن الرابع الهجري ـ كان تكوين الثقافة العربية الإسلامية، وفيها رسم الإطار الشامل للتعريب ووضحت أسسه، وهي لغوية ثقافية. ويمكن أن نتابع ذلك الآن.

١ ـ التعريب

كانت الفترات قبل الإسلام عصور تجزئة للمجتمعات الحضرية والبدوية على السواء. ولكنها هيأت الخلفية لما تلاها، ففيها تكونت لغة أدبية مشتركة تتجاوز اللهجات في شمال الجزيرة العربية وجنوبها، وفيها ازدهر الشعر العربي وصار مثالاً للعصور التالية، كما ظهر الخط العربي في أواخر الفترة وبدأ استعماله في بعض المجتمعات. وفيها تكون شعور بروابط في الأنساب وشعور في بعض الجهات بالتميز من الشعوب الأخرى.

وجاء الإسلام عقيدة شاملة، وجاء بمفهوم الأمة المستندة إلى العقيدة، وجعل الولاء الأول لها.

ونزل القرآن بالعربية فأكسبها حرمة وقوة على الزمن، فصارت لغة الإسلام، وصار تعلمها ـ ولفترة طويلة ـ مقترناً بالدخول في الإسلام.

وفي القرآن والحديث كانت العربية أساس النسبة إلى العرب. وكان منتظراً أن يقوم صراع بين فكرة النسب ـ القبلية ـ وفكرة اللغة كأساس للعروبة. وتحقق انتصار الفكرة الجديدة بعد تطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية عبر فترة طويلة.

كان التعريب ابتداء نتيجة دخول الناس في الإسلام، وبدرجة أقل بانتشار العرب. وقد اقترن انتشار الإسلام بالعروبة لفترة تزيد على قرنين.

كان المسلمون الجدد ـ من غير العرب ـ في المدن يرتبطون بالولاء بشخص أو بأسرة عربية، ومن هنا تسميتهم بالموالي. وهذا يفضي إلى تعلم العربية وإلى التأثر بالأخلاق والسجايا العربية، ويشار إلى هؤلاء الموالي بالمستعربة والمتعربين. وكان الولاء يحمل معنى الإسلام والعربية في آن واحد، لذا كان الأعاجم يرون أن من دخل الإسلام صار عربياً. وكان الموالي في البداية من أسرى الحرب والسبايا الذين أعتقوا، إلا أن جل الموالي بعد فترة الفتوح كانوا من الأحرار الذين دخلوا الإسلام. ولم يكتف الموالي بتعلم العربية، بل إن الكثير منهم ساهم في الحركة الثقافية بالعربية.

لقد ساعد الولاء على انتشار العربية وعلى توسيع التعريب. وأدى في بعض الأحيان إلى الاندماج في الجماعة العربية. وهذه الظاهرة توسعت بعد القرن الأول الهجري وصارت مألوفة.

وبقيت القبلية تؤكد النسب وتجعله سبباً لتمييز العرب الصرحاء من الآخرين.

وكانت القبائل في حرصها على أنسابها تنكر الإصهار إلى الموالي، ولكن هذا لا يتمشى والمفاهم الإسلامية، وفعلاً ترد إشارات كثيرة إلى إصهار العرب للموالي، بل وصار ذلك مألوفاً منذ الثلث الأخير للقرن الأول الهجري.

وبان اللحن في اللغة نتيجة استعمالها من قبل المسلمين الجدد، أو نتيجة لاختلاطهم بالعرب، واللغة أساسية لقراءة القرآن، فكان على النحويين ـ وجلهم من القرّاء ـ وضع قواعد لضبط اللغة، وهذا مكّن من تعليم العربية لغير العرب خاصة بصورة مقبولة.

وكان تعريب الدواوين المالية أيام الأمويين عملية ترجمة واسعة استمرت حوالى نصف قرن كان لها أثر كبير في تمكين العربية من أن تصبح لغة الثقافة والإدارة، وفي توجيه العناصر الطموحة من غير العرب إلى أن تتعلم العربية بل وتتعرب.

وبدأ دور الكتّاب في الثقافة في أواخر العصر الأموي، ثم اتسع دورهم في الحياة الثقافية في العصر العباسي. ويلاحظ أن بعض هؤلاء الكتّاب حرصوا على نقل التراث الفارسي إلى العربية وحرصوا على تأكيده، وساهموا بذلك في إغناء الثقافة العربية. ولما اندفع بعضهم إلى التقليل من شأن الدراسات العربية الإسلامية ومن العربية، أثاروا ردود فعل قوية أدت إلى التوسع بالدراسات العربية الإسلامية، وإلى العودة إلى تراث العربية، وإلى تأكيد اتصال الثقافة العربية عبر التاريخ. وتمثل بعض ذلك في تأليف مجموعات مختارة من الشعر العربي ابتداءً بالعصر الجاهلي (المفضليات ودواوين الحماسة) وفي وضع مؤلفات شبه موسوعية تعرّف بالثقافة العربية وبالتاريخ الإسلامي مثل كتاب **المعارف** لابن قتيبة.

وكان لانتشار العرب دور ملحوظ في التعريب. كانت القبائل البدوية تضغط باستمرار على السهول إلى شمال الجزيرة، وتغلغل بعضها في الجزيرة الفراتية قبل الميلاد وتزايدت أعدادها، وانتشرت قبائل أخرى على الفرات الأوسط والأسفل، وتعربت هذه الجهات قبل الفتوح. وفي الشام تغلغلت القبائل العربية بشكل واسع قبل الإسلام وانتشروا في المناطق الحدودية لبلاد الشام على شكل قوس يمتد من جنوبي بلاد الشام باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد، وجلها قبائل يمانية.

وقد خرج العرب ابتداء إلى الفتوح بصورة طوعية وبأعداد متواضعة نسبياً. وأنشأت الخلافة مراكز للمقاتلة، وشجعت الهجرة إلى هذه المراكز، وفعلاً توسعت الهجرة بعد الفتح، فلم تكد تمضي عشرون سنة حتى تجاوز أعداد

المقاتلة الضعف في دور الهجرة. واستمرت حركة الهجرة قوية في القرن الأول الهجري إلى الهلال الخصيب ومصر ولم تتوقف بعد ذلك، ولكنها كانت أضيق نطاقاً إلى أفريقيا والمغرب.

واجتذبت المراكز العربية أعداداً كبيرة من غير العرب للقيام بحاجات المقاتلة أو بحثاً عن مجالات جديدة للكسب. وامتلك العرب الأراضي واجتذبوا الفلاحين للعمل فيها، وهذا يعني تعرض أعداد كبيرة من غير العرب للإسلام والعربية. ثم إن المراكز العربية صارت أسواقاً للأرياف المحيطة بها من جهة وصارت هدفاً للهجرة من الريف من جهة أخرى، فكان ذلك سبيلاً لنشر العربية في الأرياف المجاورة ثم تعريبها.

ومن ناحية أخرى فإن تحديد عدد المقاتلة في الديوان، من بداية فترة المروانيين في الشام، جعل أعداداً متزايدة من القادمين من الجزيرة تتجه إلى التجارة وإلى استغلال الأرض. وأدى ذلك، مع الاستقرار، إلى أن يبدأ العرب بالاتجاه إلى الريف والإقامة على الأرض منذ أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة في العراق والشام ومصر. وهذا أفضى بالتدريج إلى تكوين صلات ومصالح في الأرياف، ووسع دائرة التعريب. ومما ساعد على ذلك القرار الذي اتخذ في الفترة الأموية الأخيرة باعتبار الخراج إيجاراً للأرض يدفعه من له حق استغلالها من عرب وغيرهم، إذ إن هذا جعل العرب في سوية غيرهم بالنسبة إلى الأرض وساعد على تكوين مصالح مشتركة.

وبمجيء العباسيين وتقليص العرب في الديوان ثم إسقاطهم كلياً منه أيام المعتصم، زاد عدد من اتجه إلى الأرض والتجارة منهم، وبذلك اتسعت صلات العرب بغيرهم، واتسع نطاق التعريب. وأخذ العرب يستقرون بشكل ملحوظ في الريف، في قرى خاصة أو في القرى القائمة. إن انتشار العرب والعربية إضافة إلى انتشار الإسلام أفضى إلى التعريب الشامل بعدئذ كما حصل في الشام والعراق خلال القرن الثالث الهجري. وساعد على ذلك أن أصول الفلاحين عامة من الجزيرة، وأن لغتهم (الآرامية/ السريانية) لها قرابة بالعربية.

وفي مصر استمرت هجرة القبائل وانتشر العرب في الأرياف في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ولعل التركيز في السكن وفي التعريب كان في المنطقة الشرقية وفي بلاد الصعيد إضافة إلى منطقة الفسطاط. وصار التعريب شاملاً في القرن الثالث الهجري.

وفي المغرب تصدق الخطوط العامة لاتجاه التعريب رغم اختلاف النطاق والتفاصيل. فهناك صلات عريقة بالمشرق تتمثل بنشاط الفينيقيين وحركة التجارة. وكان خروج العرب في الفتح وبعده محدوداً بالقياس إلى المشرق. ثم إن الانتشار في الريف بدرجة ملموسة لم يحصل إلا في القرن الخامس للهجرة «بتغريبة بني هلال».

وكان انتشار الإسلام سريعاً وشاملاً في المغرب خلال فترة قرنين. وارتبط التعريب بصورة وثيقة بالإسلام، مع أنه كان أضيق حدوداً، ولم تقم حركة مضادة للتعريب أو للإسلام بعد انتشاره.

وكانت هناك صلات ثقافية متصلة بين المشرق والمغرب، بين طلبة علم يذهبون إلى المشرق وعلماء مشارقة يتجهون إلى أفريقيا، إضافة إلى الصلات أثناء الحج. وأنشئت مراكز عربية جديدة مثل القيروان ثم تونس وتحولت إلى مراكز ثقافية نشطة. ولا ننسى أن العربية كانت لغة الثقافة الوحيدة.

وساهمت بعض الفرق الإسلامية كالخوارج ـ من إباضية وصفرية ـ في نشر الإسلام وفي التمهيد للعربية، كما كان للأدارسة دور ملحوظ في نشر العربية وفي التعريب.

وكان لاتجاه العرب إلى امتلاك الأراضي، ولنظام الولاء، وللمراكز العربية دور في نشر العربية وفي تعريب المدن والأرياف المجاورة. وكان انتشار العربية شاملاً في المدن عن طريق المقاتلة والفقهاء، كما كان للتجار أثر محدود في نشر العربية في مناطق القبائل.

ويلاحظ أن التعريب في الريف لم يتخذ نطاقاً واسعاً في المغرب إلا بعد الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري، في حين إن التعريب في المدن كان واضحاً منذ أواخر القرن الثاني.

كل هذه التطورات جعلت مفهوم العروبة مرتبطاً باللغة والثقافة العربية. وكانت هذه الفترة فترة تكوين الثقافة العربية الإسلامية.

٢ ـ نشأة الثقافة العربية الإسلامية

ظهر الإسلام في بيئة مدنية وشدّد على طلب العلم، وعنه نشأت الاتجاهات الدراسية الأولى في المجتمع الإسلامي. وبدأت الفعاليات الثقافية في المراكز العربية الجديدة ـ الكوفة والبصرة ثم الفسطاط والقيروان ـ إضافة إلى المدينة، وتمثلت هذه

الفعاليات في خطين رئيسيين: **الأول** العلوم الإسلامية ممثلة في الدراسات القرآنية ـ قراءة وتفسير ـ والحديث والفقه، **والثاني** علوم العربية وما يتصل بها، وتتمثل في الشعر والأيام والأخبار والأنساب واللغة. أما الصلة بأصحاب الثقافات السابقة فإنها كانت ابتداء شفهية ومحدودة.

ويلاحظ أن الفعاليات الثقافية سارت في خطوط متوازية في الحقول المختلفة، تبدأ بروايات فردية ومحدودة ابتداءً، وتتكون حلقات دراسية يأخذ الطلبة فيها عن شيخ فيروون علمه ويضيف بعضهم أبحاثه إلى هذا العلم، وهكذا تتراكم المعرفة والدراسات في مركز ما مما أدى في أواخر القرن الأول إلى ظهور مدارس محلية. ويلي ذلك فترة (من أواسط القرن الثاني للهجرة) تبادل المعرفة والتأثير بين المراكز والمدارس المحلية عن طريق الرحلة في طلب العلم، وهذا أفضى إلى ظهور علماء متميزين لا تحدهم مدرسة، يرسمون خطوط التطور التالي. ويتضح هذا التطور في دراسة الحديث والفقه والتاريخ وفي الدراسات اللغوية.

وينتظر أن تتأثر الدراسات بما واجه الأمة الإسلامية الناشئة من مشاكل وحاجات في المركز، ثم الأمصار، ومن ذلك إقامة الخلافة وما نشأ عنها من مشاكل، ومعاملة الناس والأرض في البلاد المفتوحة، وتطبيق المبادىء والمفاهيم الإسلامية على المشاكل والحاجات الجديدة في الأمصار.

وهكذا ظهرت مواقف وآراء متباينة بالنسبة إلى الخلافة، ونشأت أحزاب سياسية، وكان لها أثرها في الفكر. وبرزت مشكلة الجبر والاختيار ونطاق مسؤولية البشر عن أعمالهم. وهناك التراث الإداري والمالي المختلف للبلاد المفتوحة والحاجة إلى إعادة النظر فيه وتوجيهه في ضوء المفاهيم الإسلامية، إضافة إلى تعريبه لينتهي إلى إطار موحد في بلاد الخلافة، ثم لتوضع له الأسس الفقهية والفكرية.

وكانت الدراسات الإسلامية الأولى تتصل بالقرآن، إذ اجتهد القراء أن يعلموا الناس القراءة الصحيحة للقرآن وأن يبصروهم بالمفاهيم الإسلامية. ويذكر أن عمر بن الخطاب أرسل بعض الصحابة معلمين إلى الأمصار، مثل ابن مسعود (الكوفة)، وأبي موسى الأشعري (البصرة)، وأبي الدرداء (الشام) ليقرئوا الناس القرآن ويعلموهم أمور دينهم. وتكونت حولهم جماعات من القراء. ونال هؤلاء منزلة اجتماعية عالية في المجتمع، وشاركوا في الحياة العامة والأحداث الكبرى جل القرن الأول الهجري، وكان القراء يمثلون المبادئ الإسلامية ويدافعون عن العدالة الاجتماعية.

وفي جيل التابعين كان بين القراء علماء وفقهاء وأصحاب فتيا، كما أن دراساتهم شملت التفسير والحديث والفقه والنحو. وكان للقراء والعلماء والقضاة دور مهم في تطور الفقه. رجع هؤلاء إلى القرآن والحديث، كما أن المشاكل الجديدة في الأمصار تطلبت الاجتهاد منذ أيام الراشدين. هذا إلى أن قيام الخلافة ومعاملة البلاد المفتوحة تطلبت الاجتهاد والرأي. وكان منتظراً أن تبذل الجهود لاعتماد المفاهيم والمبادىء الإسلامية في مختلف نواحي الحياة، إضافة إلى النظر في العرف المحلي لئلا يتعارض مع المفاهيم الإسلامية.

وتمثل الاجتهاد في اللجوء إلى الرأي من قبل بعض الصحابة بصورة فردية أو بالأخذ بالشورى من قبل الجماعة. وصارت أقوال الصحابة جزءاً من الآثار، وسار التابعون في خط الصحابة وكان لهم اجتهادهم. وقد يتمثل الرأي في القياس، أو النظر إلى حالة لاحقة في ضوء حكم أو قرار سابق. وأدى الوضع في الحديث إلى تقييد استعماله من قبل البعض، بينما دفعت الحاجات الجديدة البعض إلى الآثار، مع التشدد في النقد. وهكذا نشأ خطان في الفقه؛ فقه الرأي وفقه الأثر، في ضوء التوسع في استعمال الرأي أو في الرجوع إلى الحديث. ولم يكن الاتجاه إلى أحد الخطين يستند إلى قاعدة جغرافية (الكوفة أو المدينة) بل إلى الوجهة الخاصة بالفقيه وإلى الظروف المحيطة.

إن التباين في الظروف المحلية، ودرجة الأخذ بالرأي أو الاستناد إلى الحديث والآثار أدت إلى أن تظهر تدريجياً سنن أو طرق «عمل» محلية. وتلا هذه البدايات تطورات أدت إلى ظهور الإجماع بمفهوم عام ليكون أصلاً من أصول الفقه.

وفي العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة قامت مدارس فقهية نتيجة الدراسات والجهود المتكاملة للفقهاء في الأمصار. ولم تكن هناك خلافات أساسية في الأصول أو الطريقة بين هذه المدارس، ولكنه تأكيد أصل أو آخر. كان الرجوع إلى الرأي أوسع في الكوفة، بينما كان تأكيد الحديث أقوى في المدينة.

وتميز بعض الفقهاء بعلمهم الواسع في المراكز العلمية، وكان ظهورهم بداية تطور أفضى إلى ظهور أئمة المذاهب ليتبعه ظهور المذاهب الفقهية في القرن الثاني/ الثالث للهجرة.

وعني المسلمون بالحديث في وقت مبكر، في فترة الرسالة، ثم شملت الدراسة بعدئذ آثار وسنن الصحابة. وكما أدت التطورات العامة إلى العناية بالحديث، فإنها أدت إلى الوضع في الحديث بتأثير المصالح السياسية والحزبية

والمحلية والمذهبية. وهذا أدى بالتالي إلى زيادة التدقيق في نقد الحديث، وانصب ابتداء على المتن، ثم اتجه إلى الإسناد وتركز بعدئذ عليه. ونشأ عن ذلك علم الجرح والتعديل، ويتمثل فيه التدقيق الفائق والحيطة الشديدة.

ورافق الاهتمام بدراسة الحديث العناية بجمعه منذ زمن الصحابة، وكان ذلك في صحف فردية، وتلا ذلك تقييد مجموعات حديث في الصحف في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة. ثم جاء التصنيف، أو جمع الأحاديث حسب الموضوعات وذلك لفائدة المشتغلين بالفقه بدءاً بالربع الثاني للقرن الثاني للهجرة. وأفضى حرص المحدثين على جمع الحديث إلى عمل مجموعات للحديث مرتبة على رواتها من الصحابة، منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، وصحب ذلك تشديد خاص على الأسانيد. ويلاحظ أن كتب الطبقات الأولى وضعت في تلك الفترة مما يشعر بالصلة الوثيقة بينهما. وفي القرن الثالث للهجرة وضعت مجاميع للحديث أكثر تدقيقاً وشمولاً ونظمت على أبواب الفقه، وهذه هي كتب الصحاح.

كان الحديث يروى شفاهاً، كما استخدمت الكتابة لحفظ الحديث. وتعود المجموعات الأولى للحديث إلى الثلث الثاني للقرن الثاني للهجرة، وهي الفترة التي وضعت فيها المؤلفات الأولى في التاريخ.

وبدأ التفسير في فترة مبكرة ورافق قراءة القرآن، كما كان وثيق الصلة بعلم الحديث. وكانت البدايات الأولى محاولات لفهم معنى النص، وإشارات إلى ظروف نزول الآيات. وأفاد التفسير من حديث الرسول (ﷺ) ومن أقوال الصحابة، كما رجع إلى الشعر الجاهلي لفهم دلالات بعض التعابير. وفي عصر التابعين أخذ بعضهم بالرأي إضافة إلى الآثار والشروح اللغوية. وتسربت الإسرائيليات إلى التفسير حين رجع البعض إلى أهل الكتاب لتوضيح بعض الإشارات القرآنية، فأثارت شيئاً من الشك والتحفظ.

واتسمت التفاسير من أواخر القرن الثاني الهجري بصورة عامة بطابع الجمع واحتوت على مواد تاريخية وفقهية ولغوية. كما وضعت في هذه الفترة تفاسير لغوية لها أهمية مثل **مجاز القرآن** لأبي عبيدة (٢١٠هـ/ ٨٢٥م)، و**معاني القرآن** للفراء (٢٠٧هـ/ ٨٢٢م).

واتجه المعتزلة إلى الرأي في التفسير منذ القرن الثاني وأفادوا من المواد اللغوية. ووضع المحدثون تفاسير منذ النصف الأول من القرن الثالث للهجرة معتمدين على الآثار بالدرجة الأولى.

وهكذا ظهر خطان في التفسير، التفسير بالآثار، وبلغ قمته في **تفسير الطبري** (٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، والتفسير بالرأي وبلغ أوجه في **الكشاف** للزمخشري (٥٣٨هـ/ ١١٤٣م).

وبدأت الدراسات المتصلة بالعربية في فترة مبكرة، وهي تتصل أساساً بقراءة القرآن وبالتالي بالحماس لنقاء العربية، فقد استعملت العربية أعداداً متزايدة من الموالي، واختلط العرب بالأعاجم في الأمصار، وفتحت بيوتهم للسبايا، وكل ذلك أثّر في اللغة وعرضها للحن، وهذا له خطورته في قراءة المصحف. بدأ اللحن في أواسط القرن الأول وانتشر في عصر التابعين، وأدى ذلك إلى رد فعل قوي في الدوائر العربية وبين بعض المتعربين من الموالي من أجل حماية العربية والحفاظ على صفائها.

وترتبط بدايات النحو بقراءة القرآن. وينسب إلى أبي الأسود الدؤلي (٦٩هـ/ ٦٨٨م) وضع النحو، وإحداث نقط لتمييز حركات الإعجام في القرآن. ويعود إلى الفترة ذاتها وضع نقاط لتمييز الحروف المتماثلة لضمان القراءة السليمة. وكان رواد علم النحو قراء، وهذا مفهوم إذا تذكرنا أن فهم القرآن يتطلب معرفة طيبة بلغته وبإعراب نصوصه.

وتباينت النظرة إلى اللغة بين من يرى أنها في الأساس تواضع واصطلاح ومن يرى أنها توقيف، وفي ذلك تعبير عن نظريتين في النحو، فقد كان السماع من أسس الدراسات اللغوية، كما اعتبر القياس مع التعليل قاعدة أخرى في النحو. وقد ساد القياس في البصرة، والسماع في الكوفة. أكدت البصرة القياس لوضع قواعد عامة، أما الشواذ فإنها سُجلت وأهملت. أما الكوفة فإنها اتجهت إلى السير وفق السماع، وتجوزت في وضع القواعد إلى حد الاستناد إلى النوادر عند الحاجة. وأخيراً تفوّق الاتجاه إلى السماع على وجهة القياس، وانتصرت بذلك المحافظة. ولعل القراءات المقبولة كان لها أثر في تفوق السماع.

وبدأت الدراسات اللغوية على صلة بالدراسات القرآنية. فالحاجة إلى فهم القرآن، والحديث أحياناً، دعت إلى الرجوع إلى الشعر وإلى عربية البادية.

ذهب اللغويون إلى البادية للاتصال بالأعراب الفصحاء، وجاء بعض هؤلاء إلى المدن، والهدف أخذ العربية عنهم. وكان اللغويون حذرين في أبحاثهم اللغوية، لذا تجنبوا في الغالب القبائل التي تأثرت بأهل الحواضر القريبة. وقد يكون في الروايات التي تتحدث عن الأخذ من أعراب البادية مبالغة، ولكن اتجاه

الأخذ في عامته أدى إلى تسجيل ما يتصل أساساً بالحياة البدوية. وبرز أبو عمرو ابن العلاء (١٥٤هـ/ ٧٧٠م) شيخ الدراسات اللغوية في عصره، وتلاميذه في البصرة، والكسائي (١٨٩هـ/ ٨٠٥م) والمفضل الضبي (١٧٠هـ/ ٧٨٦م) والجيل الذي يليهما في الكوفة. لقد نضج هذا الاتجاه في الدراسات في أوائل القرن الثالث للهجرة.

وكانت المجموعات الأولى للكلمات عفوية دون خطة. ثم وضعت مجموعات تدور حول موضوع أو مادة. وأخيراً جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ/ ٧٦١م) بفكرة أول معجم (**العين**) وتحققت فكرته بصورة أوفى على يد تلميذ له هو سيبويه (١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، وسار علماء اللغة بعده على خطته إلى أن وضع الجوهري (٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م) خطة أخرى.

كان على النحويين أن يواجهوا الطلب المتزايد على التعليم نتيجة التنظيم الإداري للدولة وظهور فئة وسطى حضرية. وكان أشهر علماء هذه الفترة يكلفون بانتظام بتعليم الأمراء الصغار.

وكان لعرب الشمال اهتمامات بأنسابهم وبأخبارهم وبخاصة بغزواتهم المتمثلة في أيام العرب، كما كان لعرب الجنوب سجلات بأنسابهم ولهم تقويم ثابت يبدأ في (١١٥ق.م.)، ولديهم في نقوشهم ما يسجل بعض الأحداث الهامة، ولكن لم تتكون لديهم فكرة تاريخية. ولعله كان لدى عرب الحيرة سجلات بأنسابهم وأخبار ملوكهم. كل هذا يشير إلى اهتمامات لدى العرب، وإلى نوع من الأسلوب في قصص الأيام، ولكن لم تتكون لديهم فكرة تاريخية.

وبعد ظهور الإسلام بدأ الاهتمام بالتاريخ ودراسته نتيجة عوامل عدة: منها النظرة الجدية إلى الماضي، والاهتمام بسنّة الرسول (ﷺ) وسيرته، والعناية بأخبار الأمة، والالتفات إلى نشاط القبائل في الفتوح.

بدأت الدراسة التاريخية في المدينة، واتجهت إلى سيرة الرسول (ﷺ) وإلى تاريخ الأمة. وكانت البدايات وثيقة الصلة بدراسة الحديث، ولذا بدأت مبكرة بين المحدثين، وما كاد ينتهي القرن الأول الهجري حتى وضع هيكل المغازي والسيرة، بل وشملت الدراسة تاريخ الجماعة الإسلامية الأولى.

وظهر في دور الهجرة، الكوفة ثم البصرة، الاتجاه إلى دراسة أخبار القبائل، وبخاصة دورها في الفتوح، وإلى الأحداث في الأمصار، واتسع إلى دراسة تاريخ الأمة، إضافة إلى الالتفات إلى الأنساب.

وتدرج الاهتمام بدراسة الأخبار والأحداث، من رواة يروون روايات مفردة إلى رواة كبار يروون مجموعة كبيرة من الأخبار، إلى إخباريين يجمعون الأخبار عن حدث معين (مثل الفتوح أو صفين).

وهكذا تكونت في القرن الثاني مدرستان للتاريخ، مدرسة للمغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة، كانت أولاهما امتداداً لدراسة الحديث، والثانية امتداداً لاهتمام القبائل بأخبارها وأيامها وأنسابها في ظروف جديدة. وقد استعان رجال المدرستين بالكتابة لجمع الروايات والأحاديث والأخبار. وجاءت الرحلة في طلب العلم وبخاصة في القرن الثاني لتوجد الصلات بين المدرستين ولتؤدي إلى تبادل التأثير في الأساليب والاتجاهات التاريخية. وأدى الاتصال والتطور في الكتابة إلى ظهور الكتابة العامة في القرن الثالث، وإلى قيام بعض المؤرخين الكبار مثل اليعقوبي (٢٩٢هـ/ ٨٩٧م) والبلاذري (٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) والطبري (٣١٠هـ/ ٩٢٣م). وقد أفاد هؤلاء من جهود المدرستين، وتمثل لديهم استقرار الأساليب والمفاهيم والأسس في دراسة التاريخ، وختموا فترة التكون في الكتابة التاريخية. ومع ذلك فإن الفترات اللاحقة لم تخل من إضافة طيبة في المناهج والآراء والمفاهيم.

وقد تنوعت نماذج واتجاهات الكتابة في التاريخ، بين مغازي وسير، وتواريخ عامة، وتواريخ مدن، وطبقات، وتراجم، وأنساب، إلا أن التركيز كان على تاريخ الأمة وعلى التراجم بأشكال مختلفة. وهذه الدراسات تكشف عن وجهتين: **الأولى** متابعة سير الأمة ودورها في التاريخ، **والثانية** تبيان دور الأفراد والشخصيات في مختلف نواحي الحياة العامة. وإذا أريد بكتابة تاريخ الأمة تبين المشيئة الإلهية في التاريخ وتقديم دليل لمسيرة الأمة، فإن الوجهة الثانية تكشف بوضوح عن جوانب الفعاليات البشرية.

وقد تأثرت الدراسات التاريخية بعد القرن الثاني الهجري بعلوم الأوائل كالجغرافية والفلك والفلسفة، كما نرى عند اليعقوبي والمسعودي ومسكويه، هذا وشارك في الكتابة التاريخية محدثون وفقهاء وكتّاب ولغويون ونسّابون.

وتمثل التدقيق في الكتابة التاريخية في انتقاء الروايات، وفي إيراد المصادر والأسانيد وفي تقويم الرواة. وذهب البعض إلى إبداء الرأي في الأحداث والأخبار، في حين تحرج البعض من ذلك خشية الاتهام بالهوى.

وفي هذه الفترة ظهر أدب جغرافي واسع ومتنوع، ولعل حاجات الإدارة،

والتطور الثقافي، وحب الاطلاع، كانت وراء ذلك. ويلاحظ أثر الاهتمام بطرق البريد والتجارة في كتاب **المسالك والممالك** لابن خرداذبه (٢٧٢هـ/ ٨٨٥م) وفيه أول مسح لطرق البريد.

وهناك كتب الجغرافية الوصفية، وهي مهمة وممتعة، أولها **البلدان** لليعقوبي، ثم مجموعة متميزة من القرن الرابع مثل كتب الإصطخري وابن حوقل، والمقدسي الذي يتسع اهتمامه إلى العادات والعقائد ومزايا ونقائص البلاد التي زارها.

عني العرب ابتداء بالدراسات الإسلامية وبعلوم العربية، أما الاتصال بالثقافات الأخرى فكان شفوياً ومحدوداً في صدر الإسلام، وتمثل في تسرب آراء دينية فارسية قديمة وغيرها، وآراء شبه فلسفية هلنية، كما يشار إلى قدر محدود من الترجمة عن اليونانية والفارسية.

وفي العصر العباسي كان الالتفات إلى الثقافات الأخرى لضرورات عملية وعلمية، ونشطت حركة الترجمة ـ رسمية وأهلية ـ وكان لها أثرها في إغناء الثقافة العربية. وصارت بغداد مركز النشاط الثقافي.

وشجع الخلفاء العباسيون الترجمة وبخاصة في الطب والعلوم عن اليونانية، واتفقوا عليها بسخاء، وأنشأوا لها مؤسسة نشطة (بيت الحكمة).

وشاركت الشعوب الأخرى في الحياة الثقافية مع العرب. وكانت الهلنية قد انتشرت في الشرق الأدنى بعد الإسكندر، وترجمت كتب في الطب والفلك والعلوم إلى السريانية إضافة إلى آثار فلسفية. وهنا يبرز دور السريان في خدمة الفكر الإسلامي بالترجمة إلى العربية. ولم يكن في ترجمات العلوم والطب ما يمس المفاهيم الإسلامية، ولكن الفلسفة تحوي آراء ومفاهيم خاصة، ولما كانت الفلسفة الهلنية السائدة هي الأفلاطونية الحديثة كان ضرورياً تحديد الصلة بين التعدد الفلسفي والتوحيد الإسلامي. وربما كان نقاش مع المسيحيين في الشام في موضوعات مثل حرية الإنسان وفكرة القدر. ثم ظهر الاعتزال، وكان المعتزلة الأوائل يدافعون عن الإسلام في وجه الزندقة والثنوية في العراق، وهو اتجاه مقبول، ثم تبدل الحال زمن المأمون حين حاول أصحاب الاعتزال فرضه، وجاءت مقاومة أهل السنّة وعلى رأسها أحمد بن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، ثم بدأ انحسار المعتزلة أيام المتوكل. ولكن بقي أثر الاعتزال، وكان على أهل السنّة الإفادة من أسلوب المنطق اليوناني لتدعيم وضعهم، وكان الممثل الأول لهذا الاتجاه أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ/ ٩٣٦م) قائد الحركة في بغداد الذي تثقف

في حلقات المعتزلة، وبعد حوالى قرن ونصف ثبّتت الأشعرية نفسها وسادت.

وترجمت بعض المؤلفات العلمية الهندية. وجاءت مؤثرات ثقافية هندية عن طريق منطقة الصغد التي كانت لها صلات وثيقة مع البوذية. ولم يتصل المسلمون بالأدب اليوناني مباشرة، ولذا كانت معرفتهم به محدودة. أما الترجمة عن الفارسية فكان بعضها لإحياء التراث الإداري الفارسي القديم، وبعضها يتصل بنقل آثار تاريخية وأدبية ودينية وثنوية. وكان لبعض هذه الترجمات أثر في جدل الشعوبية وفي تنشيط الحركات الثنوية الجديدة كالزندقة. وأدت المواجهة مع الزندقة إلى تدعيم المفاهيم الإسلامية بالمنطق والتفكير العقلي، وكان دور المتكلمين قوياً في هذا المجال. كما أدى النقاش مع الشعوبية إلى تجديد الاهتمام بالتراث العربي القديم في اللغة والأدب.

ولم تقتصر الحركة العلمية على الترجمة بل رافقها تطوير علوم الأوائل والإضافة إليها في الرياضيات وفي الطب والفلك والكيمياء وفي تطوير الجبر. وكانت النظرة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية خاصة في التطور العلمي.

سادساً: بدايات الضعف وتعدّد الدول من القرن الثالث الهجري

١ ــ البويهيون

لقد بدا الضعف على الخلافة منذ أواسط القرن الثالث الهجري، وتمثل ذلك بالتجزئة السياسية بما تعنيه من فقدان السلطة المركزية في الولايات، كما تمثل في عجز الإدارة، وفي تحكم الجند التركي في المركز، ثم في انتقال السلطة إلى أمير الأمراء ــ قائد الجيش ــ في (٣٢٤هـ/ ٩٣٦م).

وبعد فترة قصيرة احتل البويهيون بغداد (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) وحكموا قلب الخلافة لمدة قرن، واتخذوا لقب «ملك» دلالة على السلطة الزمنية. ورغم كونهم شيعة فإنهم أبقوا على الخلفاء كحكام شكليين وكمصدر للشرعية، وذلك نتيجة لرسوخ فكرة الخلافة في أذهان الناس. وكان البويهيون بحاجة إلى عهد تولية من الخليفة أو تفويض بالسلطة إليهم، كما كان المتغلبون على الأطراف بحاجة إلى عهد تولية لتثبيت مركزهم أمام الناس.

وشارك البويهيون الخلافة في شاراتها وامتيازاتها، بما في ذلك ذكر اسم الأمير البويهي في الخطبة وعلى السكة مع اسم الخليفة. ولم يبق للخليفة إلا

النفوذ الديني، في حين «إن الدولة والملك قد انتقلا من آل العباس إلى آل بويه» كما يقول البيروني. وكان ذلك تمهيداً لظهور السلطنة وانتقال السلطة كلياً إلى السلاطين.

جاء البويهيون على رأس جيش أجنبي من ديلم وترك، وغلب الاتجاه العسكري في الدولة، وكان حكمهم بداية تحول في التطور الاقتصادي في العراق من اقتصاد نقدي يعتمد على التجارة إلى اقتصاد زراعي. وبدل أن يدفعوا رواتب للجند، ذهبوا إلى إقطاعهم الأراضي والقرى، يأخذون من واردها بدل رواتبهم، وشمل ذلك ضياع الخلافة وحق بيت المال في ضياع الرعية. وكان المفروض أن يدفع المقطعون بعض الوارد إلى بيت المال، وأن يقوموا بنفقات الري وأن تشرف الدواوين على الجباية والزراعة، ولكن ذلك لم يحصل وتصرف المقطَعون حسب أهوائهم دون رقابة، مما أدى إلى إهمال الري وإلى استغلال الفلاحين، وإلى تخلي بعض الملاك عن أراضيهم. وأعطيت الأراضي ـ التي لم تقطع ـ بالضمان، وكان الضامنون أقدر على التلاعب وفرض رسوم جديدة ومصادرة الزراع وإهمال الري.

وربما كان عدم توفر النقد من أسباب هذا الاتجاه، يضاف إلى ذلك قلة الخبرة وتعود البويهيين على الإقطاع في بلادهم. وهكذا كانت بداية الإقطاع العسكري الذي تركز زمن السلاجقة.

إن هذا الإقطاع يختلف عن نوعي الإقطاع المعروفين: إقطاع التمليك وإقطاع الاستغلال، فالأول يكون من الأرض الموات لإحيائها ومن أرض الصوافي ولصاحبه حق الملكية ولا يدفع إلا العشر، والثاني مؤقت يشبه المزارعة ويدفع صاحبه الخراج. أما الإقطاع البويهي فهو إقطاع لوارد أراض، لها ملاكوها وزراعها، إلى الجند. وهذا جعل الزراع والفلاحين تحت رحمة المقطعين العسكريين وأدى إلى شلل الإدارة.

هذا الوضع كانت له آثار سلبية على الوضع الاقتصادي وعلى الإدارة المالية، وأدى إلى ترسيخ قوة المقطعين، وإلى دفع الملاكين إلى إلجاء أراضيهم إليهم طمعاً في الحماية وإلى تقلص الملكيات الصغيرة وإلى إرهاق الفلاحين.

وتقلص النشاط التجاري والصيرفي في الفترة البويهية، نتيجة حالة القلق والاضطراب وبالتالي تقلص تجارة الهند، إضافة إلى تعرض التجار للمصادرات وللضرائب الكثيرة. وانكمش التعامل بالنقد، وتلاعب البويهيون به بتخفيض نسبة المعدن الثمين فيه، مما ساعد على إرباك المعاملات التجارية. ورافق ذلك

تراجع دور المؤسسات الصيرفية ومعاملات الإئتمان، مما انعكس بصورة سلبية على حركة التجارة.

وتأثرت المدن بجو عدم الاستقرار، وتعرضت للأذى والنهب من الجند من جهة ومن القبائل البدوية من جهة أخرى. وأدى تخلخل الأمن إلى بروز عدد من الروابط ـ بشرية ومذهبية ومهنية ـ للتعاون وتحقيق الحماية والأمن. فهناك رابطة المحلة، ورابطة المدينة، إضافة إلى الروابط بين أهل الصناعات. ويلاحظ نشاط أهل الحرف في أصنافهم وفي مشاركتهم في حياة المدينة، كما يلاحظ تأثرهم بمفاهيم الفتوة وبقيمها.

٢ ـ الفاطميون

دخل الفاطميون مصر (٣٥٨هـ/ ٩٦٩م) وركزوا نشاطهم فيها، وباتجاه المشرق. وقامت الآن في مصر خلافة مضادة للعباسيين ولها قاعدة مذهبية، وفي أوجها كانت الدولة الإسلامية الكبرى في شرق البحر الأبيض المتوسط، وتليت الخطبة باسم الفاطميين في بغداد في فترة عصيان البساسيري (٤٤٩ ـ ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م).

وأنشأ الفاطميون دار الحكمة، لتخلفها دار العلم الجديدة، وفيها قراء وفقهاء ونحويون وأطباء للتدريس. وعين عدد من المدرّسين للأزهر ليكون منبراً لدعوتهم، ومدرسة لتخريج الدعاة. ومع ذلك فإن السهولة التي أعاد بها صلاح الدين مصر إلى أهل السنّة تدل على أن المذهب اتخذ رسمياً دون أن يرسخ. وكان لسلطة الخليفة المذهبية دور في منع تسلط قادة الجيش.

امتدت فترة قوة الفاطميين إلى أيام المستنصر (٤٢٧ ـ ٤٨٧هـ/ ١٠٣٦ ـ ١٠٩٤م) حين حصلت مجاعة وثورات وبدأ الانحدار. وضمت بلاد الشام إلى مصر لفترة قبل الغزو السلجوقي.

عمل الفاطميون ابتداء على معالجة الضائقة الاقتصادية في مصر، وأكدوا إشراف الحكومة على الخراج، واتجهوا إلى التسعير وخاصة في أوقات الغلاء، وكانت الأراضي تعطى بالضمان كقطائع. وحصل تطور بعدئذ نتيجة تسلط العناصر العسكرية بدءاً بسنة (٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م)، إذ أخذوا يقطعون الإقطاعات للأمراء والجند مع بقائها بإشراف الديوان. وقد أدت تصرفات هؤلاء بالأرض وتجاوزهم على أملاك الديوان إلى إعادة مسح الأراضي سنة (٥٠١ هـ/ ١١٠٧ ـ ١١٠٨م)،

وأعيد منح الإقطاعات بالمزايدة بين العسكريين، وجعلت مدة الإقطاع ثلاثين سنة. وصار العسكريون يشكلون أكثرية أصحاب القطائع، وأخذوا يقلصون ـ وبالتدريج ـ ما يدفعون من الضرائب، وبالتالي صارت الإقطاعات مقابل الخدمة. ولا ينتظر إلا أن يؤدي ذلك إلى التدهور الاقتصادي.

سابعاً: المغرب والأندلس

١ ـ المغرب

كانت حركة القبائل العربية إلى شمال أفريقيا متصلة أثناء الفتح وبعده بتوالي البعوث خلال القرنين الأول والثاني، ابتداء بدخول عقبة بن نافع بـ ١٠,٠٠٠ من المقاتلة سنة (٥٠هـ/ ٦٧٠م) وانتهاء بمجيء يزيد بن حاتم أميراً على أفريقيا والمغرب سنة (١٥٥هـ/ ٧٧٢م) ومعه ٦٠,٠٠٠ من جند الشام والعراق وخراسان.

واستقر معظم المقاتلة القادمين من الشرق في القيروان وطنجة وتونس، وتفرقت مجموعات منهم في بقية المدن والقلاع. وكان خروج العرب بقصد الاستقرار في الغالب، واتجه البعض إلى امتلاك الأرض عن طريق الإقطاع والشراء وغير ذلك. وكان لتمصير القيروان دور في ترسيخ كيان العرب في أفريقيا وفي استقرار القبائل واختلاطها مع البربر، كما أن نشاط حركة التجارة فيها ساعد على توافد التجار إليها.

ولما أنشأ حسان بن النعمان تونس (٨٢هـ/ ٧٠١م) صارت المركز الثاني للعرب بأفريقيا، وصارت رباطاً يحمي القيروان وخاصة بعد تعزيز دار صناعتها من قبل ابن الحبحاب سنة ١١٦هـ.

ويمكن الإشارة إلى مدن أخرى أنشأها العرب مثل مدينة القصر القديم (١٨٥هـ) ورقادة اللتين أنشأهما الأغالبة، والمهدية التي أسسها عبيد الله المهدي (٣٠٨هـ/ ٩٢٠م)، والمسيلة (٣١٣هـ/ ٩٢٥م) وصبرة (٣٣٧هـ/ ٩٤٨م).

وكان أن توزعت جماعات وبيوتات عربية بين البربر لتعليمهم مبادئ الإسلام، وتحولت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الأراضي ـ ومنهم عرب سبتة ـ وأدى ذلك إلى تكوين الملكيات الكبيرة، وهي على شكل ضياع وقرى. وكان الملاكون الكبار (أمراء، علماء، تجاراً) يقيمون في المدن ويديرون ملكياتهم بواسطة الوكلاء.

وكان أول تنظيم للمغرب الإسلامي أيام حسان بن النعمان بعد سنة ٨٢هـ، ويبدو أن حسان اعتبر أرض المغرب أرض صلح وأقر أهلها عليها، ولعله طبق هذا على أراضي الذين أسلموا، بينما اعتبر الأرض التي لم يسلم أهلها أرض خراج.

مال بعض الولاة الأمويين إلى التعسف في معاملة المغرب، ولعل هذا يفسر رد الفعل العنيف للبربر في ثورة ميسرة المطغري (١٢٢هـ/ ٧٤٠م) التي بدأت بطنجة وشملت المغرب تحت راية الخوارج. وكان المذهب الخارجي قد انتشر في المغرب على يد الدعاة الخوارج من العرب الذين توزعوا بين القبائل البربرية في نواح مختلفة من المغرب، ولعل فكرة المساواة، والوضع الاجتماعي للبربر ساعد على هذا الانتشار، وحين انتهى العصر الأموي كانت أفكار الخوارج سائدة في المغرب.

وتقاسم المغرب الأوسط الخوارج من صفرية وإباضية. فأنشئت إمارة صفرية بتلمسان سنة (١٤٨هـ/ ٧٦٥م) برئاسة أبي قرة اليفرني، وبدأ عبد الرحمن بن رستم بتأسيس دولة إباضية شملت معظم الأقاليم التابعة لتاهرت، وقامت الدولة الرستمية الإباضية (١٦٠ ـ ٢٩٦هـ/ ٧٧٧ ـ ٩٠٩م).

وكان لحركة الخوارج أثرها في نشر الإسلام بين البربر، وربما أدت من جهة ثانية إلى نشاط من قبل فقهاء السنة في القيروان التي ازدهرت الحركة الفكرية فيها في القرن الثالث الهجري.

وفي هذه الفترة نشأت مملكة الأدارسة (١٧٢ ـ ٣١٤هـ/ ٧٨٩ ـ ٩٢٦م)، وحكمت أفريقيا ونشطت الحياة الثقافية في القيروان. وكان دورهم كبيراً في تحويل المغرب الأقصى ـ من لم يكن مسلماً ومن تراجع ـ إلى الإسلام. وكان لإنشاء فاس ـ من أيام إدريس بن عبد الله ـ أثر كبير، إذ هيأت بشمال مراكش مركزاً ثقافياً وصارت موئلاً لجذب العرب والعربية، وساعدها موقعها على الازدهار السريع.

وتعود بدايات الحركة الثقافية إلى نخبة من التابعين كان لها دور في نشر الحديث بين أهالي القيروان وتونس. ويمكن التنويه ببعثة عمر بن عبد العزيز سنة ١٠٠هـ/ ٧١٨م وفيها عشرة من فقهاء التابعين، في تعليم البربر مبادئ الإسلام وتفقيههم في الدين.

وفي بداية القرن الثاني رحلت نخبة من النابتة إلى المشرق وكان بينهم

من رحل إلى البصرة ودرس في حلقات الإباضية ليرجع وينشر المذهب.

وكان نشر المذهب المالكي على يد أعلام ذهبوا إلى المدينة مثل البهلول بن راشد (١٨٣هـ/ ٧٩٩م)، وسحنون بن سعيد (٢١٠هـ/ ٨٢٥م) الذي يعد المؤسس الأول لمدرسة الفقه المالكي في أفريقيا. وكانت أواخر القرن الثاني بداية لانتشار مذهب أبي حنيفة بين الخاصة بالدرجة الأولى زمن الأغالبة، أما المذهب المالكي فقد كان شيوعه عاماً.

وشهد القرن الثالث الهجري ظهور نخبة من العلماء والفقهاء، ونشاطاً ثقافياً واسعاً وبخاصة القيروان وتونس.

ونجحت الدعوة الفاطمية بجهود أبي عبد الله الشيعي في كسب كتامة في أواخر القرن الثالث، ثم القضاء على الأغالبة وإعلان إمامة عبيد الله المهدي في (٢٩٧هـ/ ٩١٠م). وبعد جهود فاشلة بذلها المهدي لفتح مصر أنشأ المهدية لتكون عاصمة له.

وتحت الحكم الفاطمي خفت حلقات العلم في مسجد القيروان وغيره، إذ لم يشجع الفاطميون تعلم العلوم الشرعية للمذاهب الأخرى. ولعل موقفهم السلبي من المالكية، إضافة إلى كثرة الضرائب التي فرضوها، أدت إلى تذمر في المدن والأرياف انفجر في ثورة الخارجي أبي يزيد صاحب الحمار (٣٣٣ ـ ٣٣٦هـ/ ٩٤٤ ـ ٩٤٧م) الذي زعزع كيان الفاطميين قبل القضاء عليه، وكان ذلك نهاية حركة الخوارج في شمال أفريقيا.

٢ ـ الأندلس

فتح العرب الأندلس، وأعقب ذلك إقامة إدارة متسامحة، وأدى الفتح إلى القضاء على الطبقة الحاكمة من النبلاء وإلى توزيع أراضيهم وأراضي من قتل أثناء الحرب ومن جلا، مما أفسح المجال لظهور طبقة جديدة من الملاكين الصغار ولازدهار الزراعة.

ويلاحظ أن الفلاحين لم يعودوا أقناناً بل اعتبروا ذمة أحراراً وتحسن وضعهم، كما أن الفئة المتوسطة من أهل البلاد وجدوا مجالاً أرحب بعد الفتح ودخلوا الإسلام فيما بعد على نطاق واسع.

استقر المقاتلة بعد الفتح في البلاد، وتعزز وضعهم بالهجرة من شمال أفريقيا بعدئذ، وهذه جاءت بكثير من العرب وبأعداد أكبر من الأفارقة. وقام

عبد العزيز بن موسى بن نصير بتوزيع الأراضي على المقاتلة ابتداء حيث استقروا. وأرسل عمر بن عبد العزيز السمح بن مالك الخولاني مع جماعات جديدة من المقاتلة وطلب إليه إتمام مسح الأرض وتوزيعها على المقاتلة، بعد فرز الخمس الذي هو حصة بيت المال، ولكن العرب الأوائل قاوموا ذلك فأعطى السمح من جاء معه الأراضي من الخمس.

وجاءت موجة جديدة من العرب الشاميين إلى الأندلس سنة (١٢٥هـ/ ٧٤٢م) وذلك إثر قيام ثورة عامة للبربر سنة (١٢٤هـ/ ٧٤١م) وإرسال هشام بن عبد الملك جيشاً عربياً بقيادة كلثوم بن عياض لإخمادها ولكنه هزم وقتل، وانسحب ابن أخيه بلج ابن بشر القشيري على رأس عشرة آلاف وعبر إلى الأندلس. وأعطي هؤلاء إقطاعات في جنوب وشرق الأندلس، وكان استقرارهم في الكور المحاذية لشواطىء البحر الأبيض على نسق وضعهم في الأجناد الشامية، فخصصت منطقة لكل جند شامي. وهكذا استقر جند دمشق حول البيرة، وجند حمص في كورة إشبيلية ونبلة، وجند قنسرين في جيان، وجند الأردن في مالقة، وجند فلسطين في كورة شذونة والجزيرة الخضراء. أما المقاتلة من مصر فنزلت جماعة في أكشونبة وباجة والأخرى في تدمير (مرسية). وكان هؤلاء العرب عرضة للخدمة العسكرية عند الحاجة، وبخلافه يفترض أن يقيموا على الأرض، ولكنهم فضلوا عادة الإقامة في المدن الرئيسية لمناطق إقطاعاتهم، بينما يقوم فلاحون أو مزارعون بزراعة الأرض ويعرفون بالشاميين تمييزاً لهم من عرب الفتح (البلديين). تقوى العرب في إسبانيا بهؤلاء الشاميين وأوجدوا جواً مساعداً لعبد الرحمن الداخل، ذلك أنه بعد إعداد مع الشاميين نزل البلاد ودخل قرطبة (١٣٨ ـ ١٧٢هـ/ ٧٥٥ ـ ٧٨٨م) وأنشأ الأسرة الأموية التي استمرت حتى (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م).

يلاحظ أن الأندلس تقع على طرف العالم الإسلامي، وهي أول قطر يفصله بحر عن بقية بلاد الإسلام، كما أنه بعيد عن المراكز الثقافية الأولى. وكان يحكمها ولاة ـ يعينهم المركز أو أمراء أفريقيا ـ حتى نهاية العصر الأموي. وكانت مسرح عنف ونزاع بين الولاة المتصارعين يؤيد كلاً منهم جماعات من العرب والبربر.

وكون البربر النسبة الكبرى من الفاتحين والمستوطنين الأولين، ثم ازدادوا بالهجرة المتصلة حتى أواخر القرن الرابع هـ/ العاشر م. وقد كونوا أقلية في المدن وامتزجوا بسرعة بالآخرين، ولكن أكثرهم كانوا جبليين فضلوا الإقامة في المناطق الجبلية واتجهوا إلى الزراعة وتربية الماشية.

وكان العرب من قبائل مختلفة، واستمرت المنافسات القبلية بينهم وكانت أهم عناصر الخلاف عند مجيء الأمير الأموي الأول. ومما ركز الخلافات وأعطاها دلالة سياسية جغرافية الاستيطان الأول، فبدل أن يركز العرب في العاصمة ومع الحاميات في المدن الرئيسية، استقرت الأجناد الشامية في مناطق خاصة بها، وبذلك حافظوا على هوياتهم القبلية، كما أن البربر استقروا كوحدات قبلية وبذلك حافظوا على التمايز والخلافات.

جاء عبد الرحمن بن معاوية ـ الداخل ـ في فترة تمزق واستطاع أن يقضي على الفوضى وأن يثبت الإسلام في الأندلس. وهيأ عبد الرحمن للأندلس إدارة وتنظيماً عسكرياً على غرار ما كان للخلافة الأموية بدمشق.

وكان أهل الأندلس أوزاعية في البداية ثم تحولوا إلى مذهب مالك، وربما كان ذلك قرب نهاية فترة الأمير هشام بن عبد الرحمن (١٧٢ ـ ١٨٠هـ/ ٧٨٨ ـ ٧٩٦م)، وأصبح منذ القرن الثالث المذهب الوحيد المعترف به رسمياً. وكان لمذهب مالك أثره في الحياة الفكرية، فقد كان أميل إلى المحافظة، وإلى التركيز على السنّة، مما أدى إلى إثارة الاضطراب أحياناً، ومن أخطر ذلك «هيج الربض» المروع الذي اضطر الحكم بن هشام (١٨٠ ـ ٢٠٦هـ/ ٨٢١م) إلى القضاء عليه بقسوة وعنف، وكان ذلك نتيجة تشدد المالكية.

وكان عهد عبد الرحمن الثاني بن الحكم (٢٠٦ ـ ٢٣٨هـ/ ٨٢٢ ـ ٨٥٢م) فترة سلام طويلة نسبياً، وبدا منه الاهتمام برعاية الآداب والعلوم والفنون حتى إنه أوفد إلى المشرق من يبحث عن المؤلفات العلمية اليونانية التي ترجمت إلى العربية، وقوى الصلات الثقافية مع مراكز الثقافة الإسلامية في المشرق. ويبدو أن الأندلس كانت تتطلع إلى المشرق في الثقافة فكل ما يجيء من بغداد والمراكز الأخرى تستقبله الأندلس بإعجاب وتقدير. وقد حصل ازدهار ثقافي بدأ يتضح في شبه الجزيرة منذ النصف الأول من القرن الثالث/ التاسع نتيجة تأثير الحضارة الإسلامية في المشرق.

وازدهرت المدرسة المالكية في قرطبة واشتهر عدد من الفقهاء. وفي زمنه ظهر اتجاه لتنظيم الإمارة على النموذج العباسي، وكان لزرياب دور فعال في إدخال الترف والآداب الاجتماعية العباسية، فقد صار صاحب الكلمة في كل ما يتصل بالأناقة والأزياء وتنظيم الموائد والأطعمة.

يلاحظ أن المسيحيين في الأندلس كانوا أكثر تنظيماً وتماسكاً من الأقطار

الأخرى، كما أن السياسة الإسلامية كانت متسامحة ومنفتحة. فكان انتشار الإسلام بين أهل البلاد طواعية وسريعاً وواسعاً. كما انتشرت العربية بين الإسبان المسيحيين مما ولد فئة المستعربين، ويتبين هذا من شكوى البعض مثل البروا القرطبي الذي يصور الشبان النصارى متضلعين من لغة العرب وشعرهم مفضلين الثقافة العربية على ما بقي للآداب اللاتينية في إسبانيا.

كوّن العرب نواة الأرستقراطية في المدن، وانضمت إليهم جماعات المسلمين الجدد من أهل البلاد. وحافظ عرب المشرق ابتداء على أنماط عيشهم ثم أخذوا يتكيفون مع واقع الحياة الجديدة، نتيجة توثيق الصلات وتوسع التزاوج بين الجانبين، وفي الفترة التالية اتجه العرب والبربر والمسلمون الإسبان في المدن إلى الامتزاج بالتدريج وإلى تكوين جماعة أندلسية إسلامية متجانسة تعتز بالعربية وبثقافتها.

ونشطت الحركة الشعرية وظهر فن شعري جديد أقبل الناس عليه هو فن الزجل والموشح الذي ابتكره مقدم بن معافى الضرير (ت قبل ٣٠٠هـ/ ٩١٢م) ويصاغ على نظام جديد للقوافي والأوزان ونسق جديد للأبيات. وكلاهما يستعمل اللغة الدارجة ويمزج العربية بعبارات من اللهجات الرومانسية.

ولم يحاول الأمويون في الأندلس أن ينفصلوا عن الأمة الإسلامية فلم يحتفظوا بألقاب الخلافة أو يضعوا آراء لتبرير حكمهم في الأندلس، كما أنهم وحتى أواسط القرن الرابع/ العاشر لم يضربوا نقوداً ذهبية خاصة بهم.

ثم كان القرن الثالث هـ/ التاسع م فترة حافلة بالاضطرابات، وبذل أمراء قرطبة كل جهدهم لمواجهة الثورات التي أثارها العرب والبربر والمولدون، وحتى المستعربون. ووجد أمراء قرطبة أنفسهم في ظروف صعبة، كما أن استعانة الأمراء برؤساء وشيوخ القبائل العربية جرأت هؤلاء على أن يمكنوا لأنفسهم في نواحيهم ويجابهوا الإمارة كما حصل أيام الأمير عبد الله (٢٧٥ ـ ٣٠٠هـ/ ٩١٢م).

٣ ـ حكم عبد الرحمن الناصر

أخذ الوضع بالتبدل منذ مطلع القرن الرابع هـ/ العاشر م، ويرتبط ذلك بمجيء عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ ـ ٣٥٠هـ/ ٩٦١م) الذي استطاع أن يقضي على الثورات، وأن يخضع القبائل العربية، وأن يفرض هيمنته على ممالك النصارى في الشمال، وأن يواجه الفاطميين في المغرب. لقد حقق للأندلس فترة استقرار

سياسي وسلام داخلي، ووضع في أواخر أيامه أسس دولة موحدة لشبه الجزيرة تابع فيها النموذج العباسي في المشرق في مركزية الإدارة وتجديدها.

اعتمد عبد الرحمن الناصر على إقامة جيش قوي، ذلك أن الإطار الموروث لم يعد مجدياً، ونظام الأجناد لم يعد يحقق غرضه نتيجة الاستقرار واستمرار العصبية القبلية والخلاف بين الفئات. وتجاوز عبد الرحمن الناصر هذه المشاكل بإعداد جيش مخلص بأسلوبين: **الأول** جلب البربر من شمال أفريقيا بأعداد كبيرة، وهذه خطة مألوفة منذ الفتح، **والثاني** شراء الصقالبة للموازنة، وهي عناصر ذات أصول نصرانية، ولقد أطلق الاسم ابتداء على الرقيق من شرق أوروبا، ثم على كل الرقيق من أصل أوروبي في خدمة القصر. وكان الصقالبة موجودين من قبل، ولكنهم الآن بدأوا يلعبون دوراً ملحوظاً في السياسة الأندلسية لتكاثر أعدادهم ولما احتلوا من مراكز إدارية وعسكرية. وكان هؤلاء يجلبون صغاراً وينشأون في الإسلام ويثقفون بالعربية وصاروا طائفة متميزة في المجتمع، وولاؤهم (كموالي) للخليفة. وقد ولد الاعتماد على الأجانب مشاكل جديدة، أولها مشكلة السيطرة عليهم حيث لا ولاء لهم ولا رابطة. هذا إضافة إلى ما ولد من مشاكل اجتماعية.

وقام عبد الرحمن الناصر بسلسلة حملات ضد المسيحيين في الشمال، وهذه بالإضافة إلى الأهداف العسكرية والسياسية، هيأت المجال له ليظهر بمظهر المدافع عن الإسلام.

واتخذ الأمير خطوة هامة في التغيير سنة (٣١٧هـ/ ٩٢٩م) حين قرر أن يتخذ لقب أمير المؤمنين، وأكد أن له وحده حق وراثة اللقب في الأمة الإسلامية من أجداده، ونفى أن يكون لأحد هذا الحق. وربما كان لهذا التوجه صلة بظهور الحركة الفاطمية في شمال أفريقيا وبوضع الخلافة العباسية ببغداد.

وفي زمن الناصر حصل انفجار في معدل دخول الناس في الإسلام، مما زاد في التمازج الاجتماعي. وكان في جلب عناصر خارجية لتكوين الجيش والبيروقراطية تأكيد للخلاف بين الأجنبي والأندلسي.

وشجع عبد الرحمن الناصر الآداب والعلوم، ونشط تطور العربية والثقافة الإسلامية. وظهر في عصره شعراء مثل ابن هاني، ومؤرخون من طبقة الرازي وابن القوطية، وموسوعيون مثل ابن عبد ربه (**العقد الفريد**)، كما بانت البوادر الأولى للفلسفة على يد ابن مسرة (٣١٩هـ/ ٩٣١م) وبدت دراسة الرياضيات

والفلك في دوائر ضيقة لتزدهر في الفترة التالية. ونشطت دراسة الحديث، وظهر عدد وافر من الفقهاء في الفقه المالكي.

والآن ظهر الاتجاه إلى تأصيل الحضارة الأندلسية، لتزدهر ولتغني بدورها الحضارة الإسلامية، وتعزز هذا الاتجاه زمن الحكم الثاني، المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م)، وكانت فترته فترة سلمية مثمرة، فقد تمكن بقواته المتفوقة من أن يفرض هدنة على إسبانيا المسيحية وأن يحافظ على السلطة الأموية في شمال أفريقيا وأن يضبط البربر. وبذل همة كبيرة في طلب الكتب القيّمة والنادرة من مراكز الثقافة في المشرق، واشتهر بمكتبته الواسعة. وكان سخياً على العلماء الأندلسيين وأطلق للرياضيين والفلكيين المجال لبث علومهم، ووجدت دراسة الطب عناية كبيرة (الزهراوي)، وكانت فترته من أكثر الفترات تسامحاً وحرية.

بقيت مؤسسة الخلافة قوية زمنه كما في أيام أبيه، ولكن شؤون الحكم اليومية انتقلت إلى حدّ ما إلى أيدي الوزراء، وهذا مؤشر لما حصل فيما بعد. فبعد وفاته ونتيجة للتآمر ودهاء ابن أبي عامر، صار خلفه هشام بن الحكم (المؤيد)، (٣٦٦ ـ ٣٩٦هـ/ ١٠٠٥م) مجرد رمز، وانتقلت السلطة إلى ابن أبي عامر (٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م) الذي اتخذ لقب المنصور، وسار على نهج أسلافه في الجيش، فتوسع مثلهم في جلب الرقيق ـ الصقالبة ـ ليخدموا في الجيش والإدارة، وتابع نهجهم في جلب قبائل بكاملها من البربر للخدمة في الجيش. وجعل ولاء البربر والصقالبة له، في حين خرب الأجناد القديمة التي كانت عماد الجيش. واستطاع أن يصد تقدم النصارى في الشمال بل وتوسع إلى أراضيهم.

ولم يكن استبداد ابن أبي عامر مؤاتياً للثقافة، بل أدى إلى شيء من التعثر، فبعد اهتمامه بالفلسفة تراجع نتيجة إنكار الفقهاء لذلك وأمر بإحراق كتب الفلسفة والفلك وغيرها من كتب العلوم في مكتبة القصر إرضاء لهم.

إن إدخال البربر والصقالبة بالأعداد والأساليب المذكورة منع تمثلهم في المجتمع والثقافة الأندلسية، وأزال التوازن الحرج الموجود من قبل، وجعل الوزن للسيطرة العسكرية المركزية، ثم إن انعدام وجهة ثابتة لولاء هذه العناصر واضطراب هذه المفاهيم السياسية انتهت بعد سنوات من وفاة المنصور إلى ثورة قرطبة على ابنه الثاني، وإلى اشتعال الحرب الأهلية بعنف لم يسبق له مثيل وإلى انهيار الكيان الذي أقامه الأمويون في الأندلس.

وكانت أطراف الصراع هي المجموعات الإثنية الثلاث: البربر واستولوا على

الجزء الجنوبي من الأندلس، والصقالبة الذين انحازوا إلى شرق الأندلس واستبدوا به، والأندلسيون وأقاموا كياناتهم فيما بقي للمسلمين من شبه الجزيرة. ومع انهيار الخلافة بدأت تتكون في المدن الكبرى وعلى امتداد شبه الجزيرة كيانات صغيرة مستقلة. وقسمت إسبانيا خلالها بين مجموعة من ملوك الطوائف من أصول بربرية وصقلبية وأندلسية، وقامت بين هؤلاء المنافسة في تشجيع العلوم والآداب، ونشأ عن ذلك وعن جو الحرية الفكرية الذي توفر الآن أن نهضت الثقافة وازدهرت بشكل كبير.

ولم تكن الثقافة الأندلسية أشد إشعاعاً وأكثر غنى مما كانت عليه في القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م على ما فيه من اضطراب سياسي ومنازعات داخلية. وصارت قصور بعض ملوك الطوائف منتديات أدبية تجمع الأدباء والفنانين والعلماء والأطباء وتتمتع برعاية الأمراء.

ويمكن الإشارة في قرطبة إلى ظهور ابن حزم، صاحب إنتاج فكري غني وفريد أحياناً، كما أنه نشط المذهب الفقهي الظاهري الذي يقوم على التفسير الحرفي للقرآن. وفيها كان ابن زيدون الشاعر الفريد ومؤرخون مثل ابن حيان.

وبلغت المرية أوجها في زمن أميرها المعتصم بن صمادح (٥٤٦ ـ ٥٨٧هـ/ ١١٥١ ـ ١١٩١م) الذي التف حوله الشعراء وعاش في بلاطه علماء مثل أبي عبيد البكري من الجغرافيين البارزين، وازدهر الشعر في إشبيلية في ظل بني عباد. وفي بطليوس، وفي ظل بني الأفطس ارتقت الثقافة، وظهر ابن عبد البر أعلم أهل غرب الأندلس في زمنه بالحديث.

وفي طليطلة وفي ظل بني ذي النون نشطت العلوم وظهر مثل الزرقالي أبرز علماء الفلك، وأبي عثمان سعيد بن محمد الفيلسوف الرياضي، وابن وافد الطبيب المشهور، وصاعد الأندلسي المؤرخ. وفي سرقسطة وفي ظل بني هود عاش أبو بكر الطرطوشي صاحب **سراج الملوك**، وفي بلنسية كان ابن سيده صاحب **المخصص**.

ثامناً: العرب منذ أواسط القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي

١ ـ السلاجقة

في أواسط القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م تعرضت دار الإسلام لسلسلة هجمات وموجات تكاد تكون متوازية. ففي أوروبا تقدمت القوات المسيحية في

كل من إسبانيا وصقلية واستعادت أراضي واسعة من الحكم الإسلامي، وبلغت أوجها في غزو الإفرنج للشرق الأدنى في نهاية القرن (الصليبيون).

وفي أفريقيا قامت حركة دينية جديدة بين بربر جنوب مراكش ومنطقة السنغال ـ النيجر وأدت إلى تكون دولة إسلامية جديدة شملت شمال غرب أفريقيا ثم الأجزاء الباقية بيد المسلمين من إسبانيا (دولة المرابطين).

وفي هذه الفترة اندفعت الموجة الهلالية (بنو هلال وسليم) من صعيد مصر حيث كانت القبيلتان، واكتسحت طرابلس وتونس وسببت الفوضى والدمار، وتمكنت في أواسط القرن من نهب القيروان. ولهذه الموجة ـ بخلاف التوسع العربي في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي ـ يعود بعض التخريب والتخلف في شمال أفريقيا. فهل تأثر ابن خلدون بآثار هذه الموجة في حديثه عن الخراب الذي يلحقه البدو، وفي وضع فلسفته عن دورات التفاعل بين البادية والأراضي الزراعية؟

ومن أواسط آسيا جاءت موجة أخرى من الغزاة، كانت أهم الجميع بآثارها، وهي الموجة التركية السلجوقية.

ترد الإشارات إلى الأتراك منذ أوائل العصر الأول العباسي، وإلى استخدامهم على نطاق واسع في الجيش زمن المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م)، فقد تعرب الجند الخراساني القديم، في حين اختل التوازن بين الفرق الجديدة منه والعرب، وكان على الخلفاء أن يبحثوا عن قوة جديدة يستندون إليها ووجدوها في الأتراك، وتزايد اعتماد الخلافة عليهم على حساب العرب والفرس.

وبحلول القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م كان الأتراك يدخلون دار الإسلام، لا كأفراد يجتذبون أو يشترون بل بهجرة قبائل كاملة لأتراك بدو ما يزالون يتبعون تنظيمهم الموروث. هؤلاء الغزاة الأتراك ينتمون إلى قبائل الغُزّ ويعرفون بالسلاجقة (نسبة إلى العائلة التي قادتهم).

دخل الأتراك بلاد الخلافة حوالى (٣٦٠هـ/ ٩٧٠م)، وسرعان ما أسلموا، وخلال فترة قصيرة فتحوا أكثر بلاد إيران. وفي (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) دخل طغرل بك بغداد وأنهى الحكم البويهي، وأدخل العراق في سلطان السلاجقة. وفي خلال سنوات قليلة أخذ السلاجقة بلاد الشام من الأمراء المحليين ومن الفاطميين، بل ونجحوا ـ حيث فشل العرب ـ بالاستيلاء على قسم كبير من الأناضول من

البيزنطيين. وبقي الخلفاء في بغداد حكاماً صوريين، ولكن السلطة الحقيقية في الإمبراطورية التي اتحدت الآن لأول مرة تحت سلطة واحدة منذ فترة الخلافة، صارت للسلطان السلجوقي.

انطلق السلاجقة من نظرتهم القبلية إلى الأرض كملكية مشتركة، وأفادوا من المفاهيم الإيرانية المحلية، فحاولوا ـ وبخاصة أبرز وزرائهم نظام الملك (٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م) ـ تطوير الإقطاع وتنظيمه.

وكان لدى السلاجقة أكثر من صنف من الإقطاع، ولكن أعمها وأكثرها أهمية الإقطاع العسكري. فهناك إقطاع لأفراد الأسرة الحاكمة، وقد تصحبه السيطرة المالية وجباية الضرائب، ولم يرد به أن يكون وراثياً، ولكن الوراثة ظهرت لدى البعض، ثم الإقطاع الإداري، وهو في واقعه ولاية على منطقة، وللمقطع (الأمير) السلطة التامة في إقطاعه. وبمرور الزمن ازدادت سلطة الأمراء وغلب بينهم العنصر العسكري. وهنا أيضاً ظهر اتجاه نحو الوراثة عن طريق القهر. وكان جل هؤلاء الأمراء من المماليك. وبغلبة العناصر العسكرية لم يعد هناك حد بين هذا الإقطاع والإقطاع العسكري.

كان الإقطاع العسكري هو السائد، وهو يستند إلى الأرض، فالأرض تقطع للضباط، وبالمقابل يقدم هؤلاء عدداً من المقاتلة، ومع أن الإقطاع صار أحياناً وراثياً وبالاغتصاب، فإنه كان نظرياً وفي الممارسة عادة، يمنح لفترة سنوات، وكان دائماً قابلاً للنقض. ولعل هذا الأسلوب جعل للقبائل التركية مصلحة في ازدهار الزراعة.

هذه الأوضاع أثرت في الأحوال الاقتصادية. فالملاكون القدماء تأذوا بقيام طبقة جديدة من السادة الإقطاعيين الغائبين، كما أن التجارة تراجعت وضعفت.

وفي الفترة السلجوقية الأولى، أنشئت في بغداد وغيرها مدارس، وخاصة من قبل نظام الملك، وصارت نماذج لغيرها في بلاد الإسلام. وغدت هذه النظاميات مراكز للسنّة، وأريد بها إلى حدّ كبير أن تواجه دعوة الإسماعيلية والتطرف الفكري للفترة السابقة. وقد درّس في نظامية بغداد الغزالي (٥٠٤هـ/ ١١١١م)، وتشمل كتبه رداً على الفلاسفة وعلى الباطنية. وبعد نظام الملك وملكشاه بدأت التجزئة من جديد إذ انقسمت الإمبراطورية إلى سلسلة دول يحكمها أعضاء من البيت السلجوقي أو من قادته.

٢ ـ غزو الإفرنج

في فترة الضعف هذه وفي عام (٤٩٠هـ/ ١٠٩٦م) وصل الغزاة من الإفرنج (الصليبين) إلى الشرق الأدنى. ورغم الشعارات والمظهر المثالي الذي أعطي للحركة، فإنها كانت تجربة مبكرة في التوسع الاستعماري مدفوعة باعتبارات مادية تخالطها أحلام دينية. فهناك تجار الجمهوريات الإيطالية الذين يسعون وراء الربح التجاري، وهناك البارونات الطموحون، وهناك الأبناء الصغار للنبلاء يبحثون عن ولايات، والخاطئون يبحثون عن توبة مربحة، كل هؤلاء لا الباحثون عن كنيسة القيامة كانوا الممثلين الحقيقيين لهذا الغزو الغربي.

تقدم الغزاة بسرعة على ساحل الشام إلى فلسطين، وأنشأوا سلسلة إمارات إقطاعية لاتينية تستند إلى أنطاكية وطرابلس والقدس إضافة إلى الرها. وبحلول (٥٢٥هـ/ ١١٣٠م) بلغت فتوحاتهم غايتها إذ سيطروا على السواحل الشامية من خليج الإسكندرونة إلى مصر باستثناء عسقلان.

ويلاحظ أن تحرك الصليبيين اقتصر على السهول والسفوح الساحلية. وكانت الموانئ مهمة لهم للمواصلات مع الغرب ولتطوير التجارة المهمة لاقتصادهم. أما الرد عليهم فجاء من الداخل في الشام والعراق.

وكان وضع الكيانات الصليبية وثيق الصلة بحالة المسلمين، فحالة الانقسام والخلافات بين المسلمين في الثلاثين سنة الأولى سهلت نجاح الحملة الصليبية الأولى.

ثم ظهرت قوة جديدة في الشام، يمكن تتبعها في مسيرة ثلاثة قادة هم عماد الدين زنكي، وابنه نور الدين، ثم صلاح الدين، حيث نرى تصاعد خط الجهاد والعمل لتكوين جبهة موحدة لمواجهة الصليبيين. ففي سنة (٥٢١هـ/ ١١٢٧م)، أخذ عماد الدين زنكي، وهو أتابك سلجوقي، الموصل ورفع راية الجهاد ضد الصليبيين، واستطاع أن يجرد أنطاكية من أراضيها شرق نهر العاصي، وأخذ من طرابلس قواعد كانت تهدد حمص. وكان نصره الأكبر (٥٣٩هـ/ ١١٤٤م) حين استولى على الرها، وبدأ حركة توحيد بلاد الشام، فمد سلطته إلى حماة وحمص، ولكنه وجد معارضة من أمير دمشق الذي لم يتورع عن محالفة الصليبيين. وتابع نور الدين خط والده في توحيد الشام ورفع راية الجهاد، فأخرج الصليبيين من بقية منطقة الرها، وتمكن سنة (٥٤٩هـ/ ١١٥٤م) من أخذ دمشق، وبذلك واجه الصليبيين بدولة قوية الآن. واتجه نظره إلى مصر قبيل أفول الدولة الفاطمية،

حيث أدت دسائس الوزراء إلى استدعاء الصليبيين، وبناء على طلب الخليفة الفاطمي العاضد أرسل نور الدين شيركوه للمرة الثالثة (٥٦٣هـ/ ١١٦٨م) وبرفقته ابن أخيه صلاح الدين، واستوزر العاضد شيركوه ولكنه توفي بعد قليل فخلفه صلاح الدين.

في هذه الفترة كان العباسيون يؤكدون سلطانهم في وجه السلاجقة، وكانت حركة الجهاد الناشئة عن الإحياء الإسلامي تحت رايتهم. وكان على صلاح الدين أن يدعو إلى الخلافة العباسية فقام بذلك في شوال (٥٦٦هـ/ ١١٧١م) وأنهى الخلافة الفاطمية.

وفي (٥٦٩هـ/ ١١٧٤م) توفي نور الدين تاركاً ابناً صغيراً. وانهارت بوفاته القوة العسكرية المركزية التي كوّنها، وحلت التجزئة محل الوحدة. وكان على صلاح الدين إعادة الوحدة، ورفع راية الجهاد وتوسيع قاعدته، واحتاج إلى أحلاف في هذا وخاصة في مدرّسي المدارس التي نشطها، والذين كان منهم قادة الرأي.

وتمكن صلاح الدين بقابلياته السياسية وبإيمانه الراسخ أن يتابع هدفه بدأب. وقضى حوالى عشر سنوات إلى (٥٧٩هـ/ ١١٨٣م) حتى تمكن من تكوين القوة اللازمة في مصر - من جيش وأسطول - ومن ضم دمشق، ثم السيطرة على كل أراضي نور الدين، وبذلك كوّن الجبهة الموحدة لمواجهة الإفرنج التي تضم الشام ومصر. وفي (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) تحرك بقواته لمهاجمة الصليبيين، وكانت معركة حطين الحاسمة في (١٢ شوال ٥٨٣هـ/ ٤ تموز/ يوليو ١١٨٧م).

وتبدو أهمية المعركة من عدد المدن التي سلمت إليه وإلى قادته بعدها (عكا، صيدا، بيروت، الناصرة، قيسارية، نابلس). وأخيراً تقدم إلى هدفه الكبير القدس، فسلمت في (٨ شعبان ٥٨٣هـ/ ٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١١٨٧م). وأدى فتح القدس إلى تحرك الغرب، وجاءت الحملة الصليبية الثالثة، ومع أنها أخذت عكا بعد حصار حوالى سنتين، فإن نتيجة هذه الحملة كانت متواضعة، ولكنها مدت في أمد البقاء الصليبي. وتوفي صلاح الدين (٥٨٩هـ/ ١١٩٣م) وكان قد حرر القدس وطرد الصليبيين إلا من قطعة ساحلية ضيقة تشمل عكا وصور وطرابلس وأنطاكية.

ولم تبق الوحدة بعد صلاح الدين، فقد تجزأت بعض بلاد الشام، ولكن مصر حافظت على وحدتها. وكان للمماليك أن يحرروا بقية الأراضي المقدسة

ويطردوا الصليبيين، فلم يبقِ بيبرس خلال السنوات (٦٦٤ ـ ٦٧٠هـ/ ١٢٦٥ ـ ١٢٧١م) للصليبيين إلا بضع أماكن حصينة على الساحل. وأخيراً انتهى الوجود الصليبي في عكا (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م).

كان استيلاء المعز لدين الله الفاطمي على مصر (٣٦٢هـ/ ٩٧٣م) وعهده بالإدارة للزيريين (من صنهاجة)، بداية تطورات أفضت إلى خروج الأمير الزيري (٤٣٩هـ/ ١٠٤٧م) على الفاطميين، وإلى ثأر الفاطميين بأن دفع الوزير اليازوري مجموعة قبائل بدوية نازلة بجوار وادي النيل بقيادة بني هلال للتحرك غرباً فأخذوا برقة واندفعوا في أفريقيا وهزموا بني زيري في (٤٤٣هـ/ ١٠٥٢م). وأثرت الموجة الهلالية في الوضع الديمغرافي في شمال أفريقيا، إذ غمرت تونس وانتشرت غرباً حتى وادي الساحل جنوب منطقة القبائل.

وكان للغزوة الهلالية آثارها، وهي وإن لم تكن سريعة إلا أنها أدت إلى تراجع الأراضي المزروعة، وإلى تقليص التجارة وإلى أضرار بالمدن. لقد كان لها آثار ملموسة في الاقتصاد والأوضاع العامة.

ومن ناحية أخرى كان للموجة الهلالية أثر كبير في تعريب المغرب خاصة في الريف والبسائط، إذ اختلطوا وتصاهروا مع البربر للتقارب في الوضع الاجتماعي والثقافي بين القادمين والبربر.

٣ ـ المرابطون والموحّدون

في هذه الفترة كان غزو بدوي آخر للمغرب. فصنهاجة البربرية كانت قبائل بدوية تسكن الصحاري من موريتانيا حتى بلاد السودان، وكان تدهور ظروفها الاقتصادية، نتيجة تعرض طريق التجارة الصحراوي الغربي الذي كانت تفيد منه إلى الخطر، إضافة إلى الحماس الديني، وراء تحركها. فعلى أثر حج يحيى بن إبراهيم شيخ قبيلة جدّالة وتأثره بمن قابل من شيوخ في المشرق (٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م) أدرك جهل البربر بالشريعة، واصطحب معه عبد الله بن ياسين من جنوب المغرب ليصلح الوضع. ولما فشلت المحاولة الأولى انسحبا إلى الرباط، وهناك كون عبد الله بن ياسين جماعة حوله وبدأت حركة المرابطين وكان هدفها الأول إقامة جماعة تسير وفق الشريعة. وبعد السيطرة على المناطق الصحراوية عبر المرابطون الأطلس الأعلى (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) بقيادة أحد رؤسائهم الكبار أبي بكر عمر اللمتوني وقاموا بحملات في وسط المغرب وجنوبه، وقتل عبد الله بن ياسين في القتال ضد برغواطة (٤٥١هـ/ ١٠٥٩م)، وقرر أبو بكر بناء مدينة شمال

الأطلس الأعلى، وهي مراكش (٤٦٢هـ/ ١٠٧١م). وعاد أبو بكر إلى الصحراء بسبب خلافات داخلية خطيرة وهذا أعطى المجال لابن عمه يوسف بن تاشفين، الذي ظهرت مواهبه الآن وأعاد تنظيم الجيش. ولم يجد أبو بكر مجالاً للعودة إلى القيادة، وبدأ يوسف بفتح شمال وشرق مراكش، فأخذ فاس (٤٦٧هـ/ ١٠٧٥م) ثم تلمسان ووقف عند الجزائر.

وكان ملوك الطوائف يتعرضون لخطر تقدم ألفونسو السادس ملك قشتالة الذي أخذ طليطلة دون قتال (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، فأسرعوا بدعوته ليساعدهم، فاستجاب وأنزل هزيمة ساحقة بألفونسو في الزلاقة (٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م). ولكن خلافات أمراء الطوائف وفتوى الفقهاء المالكية جعلته يضم بلادهم. وهكذا استولى المرابطون على النصف الغربي للمغرب وعلى بلاد الأندلس الإسلامية. وكانت السلطة الدينية للفقهاء المالكية الذين كانوا في مجلس الأمير، يشيرون عليه في الشؤون العامة.

وفي فترة ابن تاشفين اتبع المذهب المالكي بدقة، وبعد انتصاره في الزلاقة طلب عهداً من الخليفة على المغرب تأكيداً للشرعية ولوحدة الأمة واتخذ لقب أمير المسلمين.

وسرعان ما تأثر المرابطون بحضارة الأندلس ومالوا إلى الترف، ولم يألوا جهداً في نقل الحضارة الأندلسية إلى المغرب وبخاصة في عهد علي بن يوسف بن تاشفين (٤٦٣ ـ ٥٠٠هـ/ ١٠٦١ ـ ١١٠٦م)، كما يتبين من تأثير فن العمارة الأندلسية في المغرب.

أدى الترف إلى ضعف الروح الحربية لدى المرابطين وبالتالي فشلهم في إيقاف التوسع المسيحي، كما أن التهاون حل محل الالتزام بالمذهب المالكي ـ مصدر قوتهم ـ هذا إضافة إلى التعصب الذي رافق تسلط الفقهاء أحياناً. والآن ظهرت حركة إصلاحية جديدة هي حركة الموحّدين.

عاد ابن تومرت من المشرق حوالى (٥١٢هـ/ ١١١٨م) بعد سنوات من السفر والدراسة شملت بعض مراكز العلم، وبدأ دعوته إلى الإصلاح فوجد مقاومة من العلماء، وتعرض لمجابهة السلطة، فانسحب إلى الأطلس الأعلى (٥١٨هـ/ ١١٢٤م) حيث كوّن مجتمعاً وفق مبادئه دعي بالموحدين. واستند أساساً إلى مصمودة بربر الجبال.

دعا ابن تومرت إلى وحدانية الله ونفي التشبيه، وأكد تطهير العقيدة من

الشوائب بالعودة إلى الكتاب والسنة، وقال بفكرة المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً. ثم بايعه أتباعه الأوائل على أنه المهدي وأن يكونوا يداً واحدة.

وأحدث ابن تومرت تنظيمات جديدة، فكون مجلس العشرة من أتباعه الأوائل الذين بايعوه على أنه المهدي، وكان بينهم الرجال البارزون في الحركة وخاصة عبد المؤمن. وأنشأ مجلس الخمسين، ليحد من تأثير المجموعات القبلية، وتتمثل فيه القبائل الأساسية في الحركة. وشغل المهدي شخصياً بإعداد «الطلبة» وهم منظرو الحكم الجديد، و«الحفاظ» ومهامهم دينية عسكرية.

وبدأ الصراع جدياً مع المرابطين (٥٢٤هـ/ ١١٣٠م) حين قرر المهدي مهاجمة مراكش، فهزمت قواته وتوفي بعد قليل. وخلفه عبد المؤمن بن علي وهو بربري من قبيلة زناتة، لقي ابن تومرت عند عودته من المشرق وارتبط به وصار ساعده الأيمن.

تريث عبد المؤمن ووجه حملاته إلى أطراف أراضي المرابطين في المغرب وغرب الجزائر، ثم واجه المرابطين (٥٤٠هـ/ ١١٤٥م) وانتصر عليهم. ثم توسع إلى الأندلس وفتحها باستثناء جزر الباليار (٥٤٣هـ/ ١١٤٨م). ثم فتح عبد المنعم المغرب الأوسط (٥٤٧هـ/ ١١٥٢ ـ ١١٥٣م)، وبعد سنوات قليلة قاد حملة إلى أفريقيا (٥٥٥هـ/ ١١٦٠م) وفتحها، وهكذا توحد المغرب كله لأول مرة منذ الفتح.

قام عبد المؤمن بإدخال بعض القبائل العربية إلى المغرب الأقصى، ولم يكن العرب قد تجاوزوا في تقدمهم وسط الجزائر، وسار حفيده أبو يوسف يعقوب المنصور (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) في الاتجاه نفسه، ونقل عدة قبائل عربية إلى المغرب، وكان لذلك أثره في نشر التعريب في المغرب.

كانت دولة الموحدين واسعة وتضم مناطق وجماعات ـ بدوية ومستقرة ـ متباينة، فقد استقرت حوالى خمسين عاماً بعد وفاة عبد المؤمن (٥٥٨هـ/ ١١٦٣م) وبدت بوادر الضعف عليهم بعد ذلك. ففي عهد يعقوب المنصور بلغ التعصب الموحدي ذروته وحُظر المذهب المالكي الذي يتبعه كل مسلمي شمال أفريقيا. وكان هناك انحطاط اقتصادي نتيجة ضعف خط التجارة الصحراوية الغربي. وحصلت فجوة بين نخبة حاكمة مترفة ومثقفة ـ بالعربية ـ وبين عامة مصمودة البعيدة عن ذلك، وأضعف الموحدين عدم قدرتهم على فرض مذهبهم، بل إن بعضهم انتهى إلى رفض فكرة المهدي. وبانت بوادر الضعف الخطير إثر الهزيمة التي مني بها الموحدون مع النصارى بزعامة قشتالة في واقعة العقاب (٦٠٩هـ/ ١٢١٤م).

ويلاحظ أن فترات المرابطين والموحّدين شهدت نشاطاً وتوسعاً للثقافة العربية، فقد انتشر العرب البدو في المغرب كله الآن وساعدوا على نشر اللغة العربية في الأرياف. كما أنه حصل ازدهار فكري بالعربية في المغرب بتشجيع ودعم من الدولتين. ومن ناحية أخرى انتهت فترة الموحدين بانتصار المذهب المالكي وسيادته في القرون التالية.

تجددت تقاليد الجهاد في الأندلس زمن علي بن يوسف بن تاشفين، كما أن الثقافة الأندلسية انتشرت بقوة في بلاد المرابطين، وعبر إلى المغرب كثير من الأندلسيين وجعلوا من بلاد المرابطين في مراكش مركزاً أدبياً وعلمياً مشرقاً. ولذا تألقت شخصيات علمية وأدبية في هذه الفترة، مثل ابن قزمان الزجال، وابن بشكوال والضبي في التاريخ، وابن باجة في الفلسفة، والقاضي عياض في الفقه وغيرهم في الرياضيات والطب.

ويبدو أن الفقهاء الأندلسيين في بلاد المرابطين جعلوهم يتمسكون بالمذهب المالكي مما أدى إلى جموده، وهذا ساعد حركة الموحدين التي قامت على الإصلاح الديني والخلقي. وبينما كانت حركة الموحدين تتوسع في المغرب، قامت ثورة في الأندلس واستنجدت بعبد المؤمن بن علي أول الخلفاء الموحدين، فأخضع ما بقي من الأندلس بيد المسلمين.

وكانت حركة الاسترداد تتقدم بشكل محسوس بفضل تعاون قشتالة وأرغون، ولكن القوات الإسلامية أحرزت انتصاراً كبيراً في معركة الأرك في (٩ شعبان ٥٩١هـ ـ ١٨ تموز/ يوليو ١١٩٥م) وهو آخر نصر للإسلام في المعركة مع المسيحيين في شبه الجزيرة، ولكن حركة الاسترداد سرعان ما استأنفت نشاطها ولم تجد بعد وفاة يعقوب المنصور ما يقف أمامها.

استمر النشاط الثقافي، وظهر أعلام في الحقول المختلفة، بينهم بعض الشعراء، ومنهم في التاريخ ابن الأبار، وفي الرحلة ابن جبير، وفي الطب بنو زهر، وفي النبات ابن البيطار، وكان نصيب الفلسفة وافراً زمن الموحدين، وظهر ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

وبحلول منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي اقتصر كيان الإسلام على مملكة غرناطة. وكان تغلب النصارى على الإمارات الأخرى قد دفع بالعلماء إلى الهجرة إلى المغرب وإلى بلاد المشرق. وشهدت غرناطة حياة ثقافية خاصة في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وتمثلت فيها روائع الفن

الأندلسي في الحمراء وجنة العريف. وبرز فيها أعلام مثل ابن الخطيب، ورحالة كالعبدري، ورياضيون كابن البناء، ونحويون مثل ابن حيان. وكان ابن خلدون من أصل أندلسي يتأمل في التاريخ والمجتمع ويضع دراساته.

لقد تميزت الثقافة الأندلسية في كتب الفلاحة، وفي الرحلات، وفي الموشحات والأزجال، وكان لها دورها في الفلسفة، وفي دراسة الأديان والفرق، وتميزت بروائع فن العمارة. لقد أغنت الثقافة العربية الإسلامية وبقيت أبداً حريصة على صلاتها الثقافية بالمشرق، ملتزمة بالعربية معتزّة بها.

تاسعاً: العرب منذ أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي

١ ـ سقوط بغداد

وفي أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي حصلت تبدلات سياسية شملت دار الإسلام في المشرق والمغرب.

ففي ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م أخذ هولاكو بغداد وأنهى الخلافة العباسية. وكانت الخلافة على انحطاطها وضعفها ما تزال أساس الشرعية ورمز وحدة دار الإسلام، فكان القضاء عليها نهاية عهود في التاريخ الإسلامي.

وكان الغزاة المغول وثنيين، فلم يكن لهم اهتمام بالإسلام أو بمؤسساته، وكان من الآثار المباشرة لغزوهم للعراق انهيار الحكومة المدنية ودمار نظام الري الذي تعتمد عليه البلاد، وتأزم هذا بالغارات البدوية. وصار العراق ولاية تابعة للإيلخانيين ومركزهم إيران، ولم يعد له موقع في التجارة بين الشرق والغرب.

وفي زمن الإيلخانيين توسع الإقطاع في العراق، إذ إنهم أقطعوا الأراضي والقرى لجندهم مقابل الخدمة العسكرية، كما أقطعوا إقطاعات إدارية حيث يكون المقطع مسؤولاً عن إرسال الوارد بعد أخذ نصيبه. وأعطيت بعض الجهات بالضمان لقاء مبلغ محدود.

والمهم هنا توسع الإقطاع، وغلبة الطابع العسكري عليه، وشيوع الوراثة فيه.

وتقلصت الزراعة، كما أن ثقل الضرائب وإهمال نظام الري أدى إلى تردي أحوال السكان اقتصادياً، وإلى تراجع المدن. ثم إن ضعف السيطرة المركزية ساعد على ازدياد نشاط البدو وقطع طرق التجارة وبالتالي عرقلتها. وربما بقيت الضرائب

كالسابق، ولكنها صارت أكثر ثقلاً وعرضة للأهواء. وكان الضمان أكثر الأساليب في جباية الخراج وضرائب الأسواق والتمغات (ضرائب التجارة الداخلية).

إن كثرة الضرائب والتلاعب بالنقد تركت آثاراً مربكة في التجارة. وكان من نتائج الغزو المغولي توسع التجارة البرية مع إيران وأواسط آسيا، وانقطاع التجارة تقريباً مع سورية ومصر.

٢ ـ المماليك

وفي أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي انتقلت السلطة إلى المماليك الذين حكموا مصر بين (٦٤٨ ـ ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م).

كان المماليك رقيقاً يشترى ويدرب ويثقف في مصر، وفي البداية كانوا عادة من الأتراك القفجاق من سواحل البحر الأسود الشمالية، ولكنهم فيما بعد كانوا من عدة أجناس، وبالدرجة الأولى من الشركس.

تتابع سلاطين المماليك بشكل وراثي نوعاً ما حتى (٧٨٤هـ/ ١٣٨٢م)، وبعد ذلك صار الأمير الأقوى هو الذي يحكم.

وكان نظام المماليك إقطاعياً، وهو امتداد للإقطاع السلجوقي الذي جلبه الأيوبيون إلى الشام ومصر. كان الأمير يتسلم إقطاعاً من الأرض بدل الراتب على أن يهيئ عدداً من الجند المماليك ما بين خمسة ومئة، كل حسب رتبته، ويخصص عادة ثلثي الوارد لنفقاتهم. وهناك إقطاعات أصغر لأجناد الحلقة وللمماليك السلطانية. ولم تعد الإقطاعات وراثية كما كانت زمن الأيوبيين، رغم المحاولات المتكررة لجعلها كذلك.

استند النظام المملوكي إلى إخراج أبناء الضباط المماليك المتعربين وإدخال مماليك جدد مستوردين، وبهذا حال المماليك دون قيام أرستقراطية ملاكة وراثية. وكان الأمير المملوكي يتسلم إقطاعه لفترة أو مدى الحياة، ولا يقيم على إقطاعه، بل يقيم في القاهرة أو في مركز المنطقة التي فيها إقطاعه، وكان يهمه الوارد لا التملك.

وهذا التقسيم إلى إقطاعات لم يكن ثابتاً، بل كان عرضة لإعادة النظر بالروك (أو مسح الأرض وإعادة توزيعها)، بل صار السلاطين في مطلع القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي يوزعون إقطاعات المقطع في عدة جهات مقابل الخدمة.

وبالإضافة إلى الإقطاعات هناك أراضي الملك والوقوف والأراضي العائدة إلى ديوان السلطان.

وكانت التجارة ذات أهمية حيوية لمصر، وحرص المماليك على تشجيعها مع أوروبا، وبصورة خاصة مع الهند والشرق الأقصى، مما جلب الرخاء للبلاد وساعد على الازدهار الفكري.

وفي الفترة الأولى واجه المماليك تهديداً من الصليبيين، وبصورة خطيرة من المغول، وكان إنجازهم الرئيسي حماية الحضارة الإسلامية في الشام ومصر منهم.

فقد تقدم المغول واكتسحوا شمال سورية وفتحوا حلب ثم دمشق (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م)، واحتلت فرق مغولية نابلس وغزة، وعبر المغول الأردن إلى الجليل. وواجههم المماليك في عين جالوت بين بيسان ونابلس في معركة فاصلة (رمضان ٦٥٨هـ ـ أيلول/ سبتمبر ١٢٦٠م) كانت أول هزيمة للمغول. وبعد المعركة صار بيبرس سلطاناً (٦٥٨ ـ ٦٧٦هـ/ ١٢٦٠ ـ ١٢٧٧م) ووجه جهوده لاحتواء الخطر المغولي الذي كان ما يزال يهدده، وكانت سورية ضرورية للمواجهة، وفعلاً ضم بيبرس أراضي أكثر الإمارات الأيوبية، وحارب الإفرنج وقلص أراضيهم التي صارت تقتصر على شريط ساحلي.

واكتسب حكم المماليك قوة أدبية كبيرة حين أُعْلِنَ أمير عباسي، خليفة في القاهرة (رجب ٦٥٩هـ ـ حزيران/ يونيو ١٢٦١م). والخلافة ما تزال رمز الوحدة والشرعية الإسلامية، ونتيجة ذلك أعلن أبو نمي شريف مكة ولاءه للسلطان الذي اتخذ لقب خادم الحرمين.

وسار قلاوون (٦٧٨ ـ ٦٨٩هـ/ ١٢٨٠ ـ ١٢٩٠م) على اتجاهات بيبرس، فوسع سيطرته في سورية، وجابه المغول، وضرب الإفرنج واستعاد طرابلس منهم (٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م). وأتم عمله ابنه وخلفه الملك الأشرف خليل الذي استولى على عكا (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) وعلى ما بقي بأيدي الفرنج من مدن، وانتهى أمر الإفرنج.

وأنشأ قلاوون أسرة حكمت ـ مع بعض الفواصل ـ حوالى قرن، ليأتي المماليك البرجية (٧٨٤ ـ ٩٢٢هـ/ ١٣٨٢ ـ ١٥١٧م). وبقي العدو الرئيسي مغول إيران الذين استمرت خصومتهم حتى بعد إسلامهم، وكان آخر هجوم مغولي على سورية في ربيع (٧٠٢هـ/ ١٣٠٣م)، وكان اللقاء في مرج الصفر قرب دمشق وانتهى بنصر مؤزر للمماليك وبزوال خطر الإيلخانيين.

كان القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م، فترة هدوء ازدهرت فيه التجارة مع الشرق والغرب وجلبت الرخاء.

ولكن تيمورلنك اكتسح سورية في (٨٠٣هـ/ ١٤٠٠م) ونهب دمشق، وكانت الحرب معه مكلفة للمماليك، فاضطروا إلى فرض ضرائب جديدة، وإلى تخفيض العملة. وجاءت الأوبئة والخلافات الداخلية وغارات البدو لتتم ذلك، وأصيب اقتصاد المماليك بضربة لم ينهض منها.

وأدت الأزمة إلى سياسيات مالية جديدة تهدف إلى الحصول على أكبر ربح ممكن من تجارة المرور. زاد المماليك رسوم المرور على التجار واتبعوا من أيام السلطان بارسباي (٨٢٥ ـ ٨٤١هـ/ ١٤٢٢ ـ ١٤٣٨م) سياسة احتكار بعض مواد التجارة الرئيسية كالسكر والقطن ثم الفلفل وبيعها بأسعار عالية للأوروبيين، فأدى ذلك إلى ارتفاع الأسعار ثم إلى انهيار اقتصادي لم تستطع الحكومة مواجهته إلا بتخفيض العملة، وفرض ضرائب عالية مما زاد الوضع سوءاً.

وجاء الغزو البرتغالي كارثة على المنطقة. ففي ١٤٩٨م وصلوا الهند وفتحوا طريقاً جديداً بين أوروبا والشرق الأقصى أقل كلفة من السابق، وقطعوا شريان الحياة عن السلطنة المملوكية، وتمكنوا من ضرب الأسطول المصري وتدمير سفن التجارة العربية في المحيط الهندي وتغلغلوا حتى الخليج العربي والبحر الأحمر. ولم تعد خطوط التجارة الدولية تمر بالبلاد العربية حتى القرن التاسع عشر.

وظهرت الدولة العثمانية قوة جديدة في المنطقة في القرن الخامس عشر، وكانت وجهة توسعها غرباً وعلاقاتها مع المماليك حسنة ابتداءً. ثم التفتت إلى الشرق وبدأ الاحتكاك بالمماليك، وتمكن العثمانيون من ضرب المماليك سنة ١٥١٧م، ودخلت الشام ومصر تحت حكمهم.

عاشراً: العرب والدولة العثمانية

١ ـ نشأت الدولة العثمانية من إمارة جهاد قامت على أنقاض دولة سلاجقة الروم، وتوسعت إلى البلاد العربية في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. فبعد أن ضمت سورية ومصر، فتحت العراق ١٥٣٥م بعد ضرب الصفويين، وحاولت التوسع إلى اليمن (١٥٤٧ ـ ١٥٥٦م)، ومدت سيادتها إلى شمال أفريقيا حتى مراكش. وهكذا صار جلّ البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية.

واتخذ العثمانيون الإقطاع العسكري (التيمار والزعامة) للسباهية مقابل الخدمة العسكرية وتهيئة عدد من الجند، وطبق هذا بالدرجة الأولى في الأناضول وفي أجزاء من شمال الشام والعراق. ولكن الغالب في البلاد العربية كان إعطاء مقاطعات للأمراء والولاة مقابل دفع مبالغ سنوية للسلطان. وفي المناطق القبلية في جنوب العراق والمناطق الجبلية في الشام لم يكن بالإمكان تطبيق نظام الإقطاع العسكري فكانت الملكية مشتركة والتحكم للشيوخ المحليين.

٢ ـ وفي مصر أبقى العثمانيون المماليك في الجيش وفي الكثير من الوظائف الهامة، كما سمحوا باستيراد المماليك مما شجع طموحهم وصاروا بالتدريج القوة المحلية الرئيسية. واتجهت الإدارة إلى إعطاء الأراضي بالالتزام، وكان الالتزام للعسكريين بالدرجة الأولى (بيكات، مماليك) ولفترة محدودة، ومع تزايد ضعف الدولة صار الالتزام بنهاية القرن الثامن عشر مدى الحياة، بل وشمل حق التوريث والتصرف أحياناً (مالكانة)، ويعطى في الغالب لأعضاء من البيوتات المملوكية الكبيرة. وفي الجهات التي كانت بيد القبائل العربية (في الصعيد) اعتبرت الأراضي مقاطعات للشيوخ ويلزمون بدفع مبلغ سنوي للسلطان.

وفي أوائل القرن السابع عشر، بدت بوادر الضعف في الظهور وبدت بوادر قوى محلية تسعى إلى السيطرة على الأمور. ففي بغداد قامت ثورات العساكر وأخطرها ثورة الصوباشي التي استغلها الفرس للسيطرة على بغداد ١٦٢٣م، وتخلى العثمانيون سنة ١٦٣٥م عن سلطتهم القلقة في اليمن.

وفي مصر بان نفوذ المماليك وظهر منهم بيكات وصاروا ينافسون الولاة على السلطة، ويتنافسون فيما بينهم.

وفي البصرة سيطر شيخ محلي على البصرة (١٠٠٥هـ/ ١٥٩٦م) وأسس أسرة آل أفراسياب التي استمرت إلى (١٠٧٨هـ/ ١٦٦٧م). وظهر الأمير الدرزي فخر الدين المعني الثاني في لبنان وتوسع إلى جهات أخرى وكاد يهدد سيطرة سلطان الشام.

وجاءت فترة انتعاش مؤقتة على يد السلطان مراد الرابع (١٠٣٢ ـ ١٠٤٩هـ/ ١٦٢٣ ـ ١٦٤٠م) الذي طرد الصفويين من بغداد ١٦٣٨م، وأنهى حكم فخر الدين المعني الثاني ١٦٣٥م، ثم على يد الوزيرين من آل كوبرلي، محمد باشا وابنه فاضل أحمد باشا (١٦٥٦هـ/ ١٦٧٦م).

وشغلت الدولة بالحروب الخارجية على الجهة الشرقية مع الأفغان الذين

أطاحوا بالحكم الصفوي ١٧٢٢م، ومع نادر شاه الذي حكم إيران (١٧٢٩ ـ ١٧٤٧م)، وعلى الجبهة الغربية مع النمسا ـ انتهت بمعاهدة بلغراد ١٧٣٩م ـ ومع روسيا سنة (١٧٦٨ ـ ١٧٧٤م) ثم (١٧٨٢ ـ ١٧٩٢م) مما زاد في ضعف السلطنة العثمانية.

ويلاحظ ازدياد دور المنظمات المحلية المرتبطة بالشعب مثل الأصناف، والأشراف، ومشايخ الحارات، والانكشارية اليرلية. وأصبح للقبائل البدوية في مختلف الولايات دور أكبر مما سبق.

وظهرت كيانات محلية جديدة في الهلال الخصيب ومصر في إطار الإدارة العثمانية أقامها ولاة أو أصحاب ضمان أو قادة حاميات.

ففي بغداد ظهر حكم المماليك. وذلك أن الوالي حسن باشا (١٧٠٤/ ١٧٢٣م)، الذي ربي في سراي السلطان في استانبول استقدم الشبان من بلاد الكرج والقفقاس ودربهم كمماليك وعلمهم مبادئ القتال والدين الإسلامي وجعل منهم القوة المقاتلة وهيئة الموظفين الإداريين، وسار ابنه أحمد باشا ١٧٤٧م على نهجه.

وتوالى المماليك بعده على السلطة في بغداد بإقرار الحكومة العثمانية حتى نهاية ولاية داود باشا (١٢٤٧هـ/ ١٨٣١م). وقد واجه داود باشا الهجوم الإيراني ١٨٢١م، وانتهى بمعاهدة أرضروم ١٨٢٣م التي اعترف بموجبها بالحدود التي قررت زمن مراد الرابع. وفي ولايته كان إلغاء الإنكشارية في بغداد بطلب من السلطان محمود الثاني، وازداد الاتصال بأوروبا، ونشطت الصلات التجارية خاصة مع الإنكليز والفرنسيين. وجاء داود باشا بخبراء فرنسيين لتدريب الجيش وبفنيين أوروبيين لتحسين مستوى الصناعة المحلية والزراعة. كما أنه نشط الحركة الثقافية في البلاد وشجع العلماء. وفي اتجاه السلطان إلى المركزية أرسل حملة إلى بغداد أنهت حكم المماليك (أيلول/ سبتمبر ١٨٣١م)، كما أنه أنهى حكم آل الجليلي في الموصل ١٨٣٤.

وفي سورية عانت دمشق، وهي مركز مهم لقافلة الحج، صراعاً بين جماعتين من قوات الحامية، فظهرت سلطة محلية في عائلة العظم أوجدت الاستقرار وهيأت الأمن لقافلة الحج، وامتد حكم العائلة في أوجه (١٧٢٥ ـ ١٧٥٧) إلى طرابلس ومناطق أخرى. وقام حكام جدد إلى الجنوب، فقد ظهر الشهابيون في جبل لبنان بعد المعنيين (١٦٩٧م) وحاولوا فرض سلطتهم عليه ونجحوا إلى حد ما.

وظهر ظاهر العمر في الجليل، ثم مد سلطته إلى عكا (١٧٤٦م) ووسع هيمنته إلى أكثر فلسطين، ولعب دوراً في شؤون بلاد الشام وتحدى العثمانيين مما أدى إلى نهايته سنة ١٧٧٥م، ثم خلفه في حكم بلاد الشام الجنوبية أحمد باشا الجزار (١٧٧٤ ـ ١٨٠٣م) الذي اعتمد على قوات مملوكية وبقي سيد الموقف حتى إذا تقدم نابليون إلى الشام ١٧٩١م صمدت عكا الجزار في وجهه.

وفي مصر كانت القوة المحلية قوة جماعية. ففي القرن السابع عشر كان هناك صراع بين فئتين يتمثل في المنافسة بين أسرتين مملوكيتين: الفقارية والقاسمية مما مكن الولاة من ضربهما (١٦٦٠ ـ ١٦٦٢م) لفترة. ولكن الصراع استمر في القرن الثامن عشر، وكان دور الولاة فيه ضئيلاً، في حين كان المتنافسون زعماء انكشارية أو بيوتات عسكرية يحيط بكل منها طائفة. وفي أواسط القرن برزت أسرة القازدغلية بالتعاون مع الفقارية وصار لهم التفوق على الجماعات الأخرى واستمرت هيمنتهم إلى أيام محمد علي.

وفي الستينيات من القرن الثامن عشر ظهر علي بك الذي تدرج حتى صار شيخ البلد، وأصبح منذ ١٧٦٩م الحاكم الفعلي دون أن ينفصل عن السلطان. وبعد أن وطد سلطته في مصر قام بحملة على الحجاز ١٧٧١م بحجة إعادة الشرعية، كما جدد سياسة الدولة التي قامت في مصر بمحاولة مدّ نفوذه إلى سورية. وبعد ذلك بدأ الصراع مع مساعده الأول أبي الذهب لينتهي بهزيمته ١٧٧٣م.

وصار أبو الذهب شيخاً للبلد، وتطلع إلى الشام وتقدم إليها ١٧٧٥م وكأنه يريد تأديب ظاهر العمر، واحتل بعض مدن فلسطين، وطلب ولاية مصر والشام من السلطان، ولكنه توفي فحكم بعده في مصر مملوكاه إبراهيم ومراد بصورة ثنائية، وبقيا في الواقع إلى مجيء نابليون.

وفي النصف الثاني للقرن الثامن عشر ظهرت الحركة الوهابية ومدت سلطة آل سعود قبل نهاية القرن على وسط الجزيرة كله، وشنت غاراتها على أطراف الدولة في الهلال الخصيب والحجاز.

ودعت الحركة إلى العودة بالإسلام إلى صفائه الأول، واحتجت على البدع وبخاصة على الطرق الصوفية المتطرفة التي انتشرت في الدولة العثمانية برعاية السلاطين.

ويمكن اعتبار الحركة بشخص مؤسسها والمنطقة التي ظهرت فيها وبالدعوة

إلى الإسلام في عهده الأول، رد فعل عربياً إسلامياً على انحطاط الدولة العثمانية ومحاولة لإعادة زمام المبادرة في البلاد الإسلامية إلى العرب.

لقد أوجدت الحركة الوهابية تحديات للدولة العثمانية. فبالإضافة إلى تهديد المناطق القريبة من البلاد السعودية، تحدت سلطان السلطنة كحامية للإسلام حين فتحت مكة والمدينة وأقفلت الحجاز (١٨٠٧م) لقافلة الحج. كما أنها أثارت قضية السلطة في الأمة الإسلامية، إذ إنها لم تقر للسلطنة العثمانية بالخلافة.

كما أن الحركة مثلّت تهديداً للمؤسسة الدينية العثمانية بما فيها من تشكيلات للعلماء وبرعايتها للطرق الصوفية.

هذا ولعبت الوهابية دوراً كبيراً في تطوير الفكر الإسلامي الحديث، وربما كان لها أثرها في بعض الحركات الإسلامية في القرن التاسع عشر مثل السنوسية في طرابلس والختمية وحركة الأنصار للمهدي في السودان.

وكان لغزو نابليون لمصر سنة ١٧٩٨م أثره، فهو أول اختراق أوروبي للدرع العثماني، وقد مثل ضربة قوية للمماليك الجدد، ونبه الغرب إلى أهمية مصر والبلاد العربية، فكانت بداية المنافسة بين إنكلترا وفرنسا هناك، وأسهم في فتح بوابة على الغرب الحديث.

٣ ـ انتهت فترة الموحدين بتقسيم شمال أفريقيا إلى ثلاث ممالك، وهو وضع استمر مع تغييرات حدودية حتى الفترة الحديثة. ففي (٦٣٣هـ/ ١٢٣٥م) قام يغمرسان بن زيان في تلمسان من السلطة الموحدية وأنشأ مملكة الزيانيين (بني عبد الواد) في المغرب الأوسط. وفي (٦٣٤هـ/ ١٢٦٣م) قطع أبو زكريا والي أفريقيا للموحدين علاقاته بهم وأعلن استقلاله، واتخذ تونس عاصمة له وبدأت فترة الحفصيين. وأخيراً تمكن المرينيون من فتح مراكش سنة ٦٦٧هـ/ ١٢٦٩م وأنهوا دولة الموحدين.

وكان القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م فترة ازدهار ثقافي في المغرب. ففي زمن الحفصيين برز دور تونس وتركز العلماء في الزيتونة، وعني المرينيون بالمدارس التي اتخذها أهل السنّة لنشر مذاهبهم وبانت شهرة مدارس فاس ومراكش وبخاصة القرويين. وكان لنشاط المدارس دور كبير في التعريب.

وبنهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي تدهور وضع الدول الثلاث، وكان المغرب في انحلال كلي. وهذا الوضع مكّن الإسبان والبرتغال من

غزو البلاد تحدوهم روح صليبية. استولى البرتغاليون على ساحل الأطلسي الغربي (احتلوا سبتة ١٤١٥م، القصر الصغير ١٤٥٨م، طنجة وأصيلا ١٤٧١م، أغادير ١٥٠٥م، آسفي ١٥٠٨م)، وتوسع الإسبان وهيمنوا في العقد الأول للقرن السادس عشر على الساحل الجزائري كله (واحتلوا مليلة ١٤٨٦م، المرسى الكبير ١٥٠٥م، وهران ١٥٠٩م، بجاية ١٥١٠م، ثم الجزائر)، وعلى طرابلس ١٥١٠م. وحاول الإسبان إقامة حاميات في المدن الساحلية كما فعل البرتغاليون في المغرب.

هذا الغزو الغربي أثار موجة دينية ودعوات إلى الجهاد ويسر تولي الوطاسيين السلطة في المغرب الأقصى (٨٧٦ ـ ٩٧٠هـ/ ١٤٧٢ ـ ١٥٦٣م)، ولما عجز الوطاسيون عن مواجهة الإسبان والبرتغال، ولم يجدوا العون من السلطان سليم انتهت دولتهم على يد الأشراف السعديين الذين قاموا بدورهم في الجهاد (٩١٧ ـ ١٠٦٩هـ/ ١٥١١ ـ ١٦٥٩م).

ولكن السعديين في مواجهة البرتغاليين، وربما لخوفهم من العثمانيين في تلمسان، اتخذوا سياسة اتهم بعضهم فيها بالتعاون مع الإسبان. ومع ذلك فإن الخلاف بين السعديين أعطى البرتغاليين المجال للتدخل، وخاض المغاربة معركة وادي المخازن (٩٨٦هـ/ ١٥٧٨م)، وبدت المواجهة صليبية جديدة إذ شاركت فيها شعوب أوروبية عدة جنب البرتغاليين. وعلى أرض المعركة بويع السلطان أحمد المنصور (٩٨٦ ـ ١٠١٢هـ/ ١٥٧٨ ـ ١٦٠٣م).

وضع المنصور النظام الإداري (المخزن) والذي استمر فعلاً إلى مطلع القرن العشرين، وأرسل جيشاً إلى السودان ليحصل على الذهب للجهاد، واستولى على تمبكتو (٩٩٩هـ/ ١٥٩١م) ولكن الجفاء مع العثمانيين استمر.

ودبّ الخلاف بين أفراد الأسرة بعد وفاة المنصور، هذا مع نضوب الموارد الخارجية (من السودان) وظهور عدد من القوى المحلية، وبدت الحاجة إلى دولة توحد المغرب وترفع راية الجهاد، فظهرت الأسرة العلوية.

٤ ـ والتفت أهل الجزائر إلى العثمانيين، ولبى النداء من رجال البحر الأتراك عروج وأخوه خير الدين. وتمكن عروج من السيطرة على شمال غربي الجزائر (٩٢٢هـ/ ١٥١٦م)، ولما قتل بعد سنتين في معركة مع الإسبان تابع خير الدين بربروسا عمله واستطاع أن يثبت كيانه ووضع نفسه تحت حماية السلطان سليم الذي عينه بيلر بيه وأسنده بالرجال والمؤن وصار مؤسس أوجاق الجزائر.

واتجه خير الدين إلى تونس واستولى على بعض المدن بما فيها تونس

(٩٤١هـ/ ١٥٣٤م) ولكنه خسرها في العام التالي للإسبان بعد أن دعاهم الحفصيون، واستمر الصراع بينهم وبين الأتراك حتى قضى الأتراك على الدولة الحفصية وعلى الوجود الإسباني (٩٨٢هـ/ ١٥٧٤م) وصارت تونس ولاية تركية يحكمها بيلر بيه.

وتعرضت طرابلس ـ التي انفصلت عن الحفصيين ـ للغزو الإسباني (٩١٦هـ/ ١٥١٠م) واستمرت بيدهم حتى ١٥٣٠م وأيدي فرسان مالطة، وأسند العثمانيون أهالي تاجوراء في مقاومتهم للإسبان ولفرسان مالطة حتى حرروها سنة (٩٥٧هـ/ ١٥٥١م) لتصبح ولاية عثمانية.

وهكذا صارت الجزائر وتونس وطرابلس بعد ١٥٧٤م ولايات عثمانية وكونت أوجاقات في الغرب، في حين حافظت مراكش على استقلالها.

لم تكن هذه الولايات مستقلة بل تدين بالولاء للسلطان ويأتيها وال من قبله بلقب باشا يدعى بيلر بيه ويساعده ديوان من الإنكشارية. وكان الدور الرئيسي للإنكشارية ورجال البحر في شؤون البلاد، فكانوا يولون السلطة أحد قادتهم، ولكن السلطان استمر في إرسال وال ممثلاً له ولا يتدخل بشؤون البلاد.

٥ ـ وفي بداية القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، قامت في طرابلس، وبصورة أوضح في تونس والجزائر، حكومات محلية كونتها الفئات العسكرية المسيطرة فيها وصارت تتصرف كدول مستقلة.

ففي الجزائر حصل الداي العاشر على لقب باشا من السلطان (١١٢٣هـ/ ١٧١١م) وبهذا جمع بين الألقاب والسلطة وبدأ عهد جديد.

وفي (١١١٧هـ/ ١٧٠٥م) حصل حسين بن علي آغا السباهية الذي استولى على السلطة في تونس وعلى لقب باشا من السلطان، وبدأت أسرة وراثية من البايات، قدر لها أن تحكم البلاد لحوالى قرنين ونصف.

وفي طرابلس نصب أحمد قرمانلي في السلطة (١١٢٣هـ/ ١٧١١م) من قبل أهالي البلاد وبدأ حكم الأسرة القرمانلية التي قدر لها أن تحكم طرابلس لأكثر من مئة وعشرين سنة.

وكانت مراكش في حالة فوضى أكثر من القرن السابع عشر، وظهرت دويلات صغيرة بأشكال مختلفة حتى ظهرت الأسرة العلوية.

اتجه العلويون إلى توحيد البلاد وفتحوا مراكش (١٠٧٩هـ/ ١٦٦٩م) على يد

مولاي الرشيد (١٠٧٥ ـ ١٠٨٣هـ/ ١٦٦٤ ـ ١٦٧٢م)، وبلغت الأسرة أوجها في فترتها الأولى زمن أخيه مولاي إسماعيل (١٠٨٣ ـ ١٠٩٣هـ/ ١٦٧٢ ـ ١٦٨٢م) الذي حاول تثبيت سلطة المركز بإنشاء جيش جديد، من العبيد (الرقيق) وربطه بشخص السلطان، ونجح في جهده لإعادة فتح المناطق الساحلية التي كانت ما تزال بيد الأوروبيين مثل المعمورة وطنجة والعرائش وأصيلا، وطور العلاقات التجارية مع أوروبا.

وأعاد محمد الثالث (١١٧١ ـ ١٢٠٥هـ/ ١٧٥٧ ـ ١٧٩٠م)، بعد فترة اضطراب، تنظيم الحكومة على قدر أكبر من اللامركزية، وأعاد تنظيم الإدارة المالية، ويمكن اعتباره باني مراكش الحديثة. كما حاول خلفه مولاي سليمان (١٢٣٨هـ/ ١٨٢٢م) أن يقف بحزم في وجه الطرق الصوفية المتوسعة وحاول السيطرة على القبائل.

حادي عشر: العرب في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين

١ ـ كانت بداية التحديث عسكرية، إذ إن الدولة العثمانية قامت في الأساس على فكرة الجهاد ضد البيزنطيين، وعلى مواجهة الغرب، وتمكنت من التوسع في ذلك الاتجاه، وكانت المتفوقة حتى القرن السادس عشر. كما واجهت الغرب في شمال أفريقيا في القرن السادس عشر بنجاح، ولكنها أخفقت في مواجهته في المحيط الهندي آنذاك.

ثم بدت بوادر الضعف في الدولة في أواخر القرن السابع عشر، في تدهور الإنكشارية، وفي التفوق الغربي في القرن الثامن عشر، ممثلاً في انتصارات النمسا (معاهدة بلغراد ١٧٣٩م) وروسيا (معاهدة كجك كينارجه ١٧٧٤م، وصلح ياسي ١٧٩٢م).

وكانت المحاولة الأولى للتحديث من قبل سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧م) إذ أصدر عدة قرارات لإصلاح الإدارة والضرائب ولإيجاد جيش على الطراز الأوروبي، فجلب الخبراء وأنشأ مدارس عسكرية وبحرية، وسميت إصلاحاته وخاصة العسكرية بـ «النظام الجديد». ولكنه لم يصمد أمام مقاومة الإنكشارية والعلماء خاصة، فعزله الإنكشارية سنة ١٨٠٧م وحُلَّ الجيش الجديد.

وجاء محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩م) وسار في خط الإصلاح، فقضى على الإنكشارية ١٨٢٦م، وأعاد إنشاء جيش نظامي جديد، وأحيا المدارس التقنية

العليا التي أنشئت قبله، وأنشأ مدرسة جديدة للعلوم العسكرية، ومكتب العلوم البحرية ١٨٣١م، ومدرسة الجراحة، والمدرسة الشاهانية للطب ١٨٣٩م. وحاول إصلاح الإدارة وعمل على فرض سيطرة المركز في الولايات، كما حاول تنظيم الأوقاف وإخضاعها لإدارة مركزية.

وكان التعليم أساسياً للإصلاح، إذ إن إنشاء جيش جديد وإعداد الإداريين يتطلب إعداد قاعدة من الدراسة الحديثة، مما أدى إلى إنشاء مدارس حديثة رشدية وإعدادية. وكان ذلك بداية الاتجاه إلى ازدواجية في التعليم توسعت زمن أخلافه، إذ أنشئت مدارس حديثة، وترك التعليم الموروث لحاله، مما كان له أثره الكبير في الحياة الثقافية العامة.

وتابع السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ ـ ١٨٦١م) الإصلاح بقوة، تقديراً لأهميته وإرضاء للدول الغربية، فأصدر خط شريف كلخانه (٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٣٩م)، ثم خط همايون (١٨ شباط/ فبراير ١٨٥٦م).

وأعيد النظر في القوانين بالرجوع إلى القوانين الغربية، وبخاصة الفرنسية، ومن ذلك إصدار القانون الجزائي (١٨٤٠ ـ ١٨٥١م) والقانون التجاري (١٨٥٠ و١٨٦١)، وقوانين أخرى مثل قانون التجارة البحرية ١٨٦٣م وقوانين أصول المحاكمات. وكان إصدار القانون المدني الجديد أو المجلة (١٨٦٩ ـ ١٨٧٦م) حدثاً هاماً في الناحية القانونية. وأحدثت محاكم مدنية موازية للمحاكم الشرعية، ولكنها في الواقع حددت نطاقها.

وأصدر قانون جديد للولايات ولتنظيم الإدارة المحلية ١٨٦٤م، يتجه إلى المركزية الإدارية. وصدر قانون (آب/ أغسطس ١٨٤٦م) بإصلاح نظام التعليم وبوضعه تحت إشراف الدولة. ثم وضع قانون عام لإعادة تنظيم المدارس الحكومية ١٨٦٩م ينطوي على التحديث وعلى تأكيد العثمانية.

توخت التنظيمات الخيرية ـ كما سميت الإصلاحات ـ تحديث الإدارة وفرض المركزية، وتحقيق المساواة بين الرعايا أمام القانون وفي الضرائب والوظائف والمعاملة.

وأدت التنظيمات إلى تكوين نخبة من خريجي المدارس الجديدة، من ضباط وإداريين ومثقفين، بعيدة عن فئات المجتمع الأخرى. وجاءت الإصلاحات أحياناً مقترنة بضغط الدول الغربية، كما لم تتقبلها بعض فئات المجتمع، فأثارت بعض البلبلة والقلق.

ألغى محمود الثاني السباهية مع الإنكشارية، وقرر إعادة أراضي التيمارات إلى الدولة، وأعطى جلّ هذه الأراضي بالالتزام أو المقاطعة. ثم أُلغي الالتزام عام ١٨٣٩م ليحل مبدأ الجباية المباشرة محله، وكان جلّ الأراضي المزروعة يعتبر أراضي حكومية قانوناً. ولكن الالتزام استمر في الواقع ـ نتيجة أوضاع عملية ـ فترة أطول.

وصدر قانون الأراضي العثماني (١٢٧٢هـ/ ١٨٥٨م) لتثبيت حقوق الدولة في الأراضي ولتنشيط استغلالها، وانتهى إلى توسيع نطاق الملكية الفردية. واتجهت الدولة إلى إلغاء الملكيات المشتركة للأراضي القبلية لإحداث ملكيات صغيرة. ولكن النتيجة كانت ـ لأسباب اجتماعية ـ تسجيل الأراضي باسم الشيوخ وأعيان المدن.

وفي العراق ألغى العثمانيون الإقطاعات العسكرية، وأبقوا على الوقف وبعض الملكيات الخاصة، وهذا يعني أن جلّ الأراضي تعود إلى الدولة (أميرية). ولكن الكثير من الأراضي بقيت بأيدي الزعماء المحليين والعشائر العربية. ومع أن الاتجاه كان نحو تأكيد سلطة الدولة، وتشجيع الملكية الفردية محل الملكية المشتركة للقبائل، ونقل حقوق التصرف في الأراضي الأميرية إلى صغار الزراع، إلا أن النتيجة كانت انتقال الأراضي إلى شيوخ القبائل العربية والكردية وإلى أعيان المدن.

وكان للثورات الفلاحية في جبل لبنان ١٨٥٨م، وفي جبل الدروز (١٨٨٦ ـ ١٨٨٧م) أثر هام في إلغاء الإقطاع في لبنان، وفي قيام فئة بملكيات متوسطة. وحصلت تطورات اجتماعية اقتصادية تشير إلى شيء من القلق، وهذه تتمثل في تفكك النظام الإقطاعي، وظهور الملكيات الكبيرة للأعيان والتجار، وارتباط فئات من المسيحيين بالمصالح التجارية والصناعية الغربية، ونظرة فئات من المسلمين إلى التنظيمات نظرة سلبية، إضافة إلى تحديد نفوذ عائلات الأعيان. هذا إلى أن التنظيمات هددت البنية التقليدية للمجتمع التي تقوم على وحدات كبيرة هي الملل، ووحدات اجتماعية مثل القبائل والمدن، ولكل رؤساؤها. واتجهت الإدارة المدنية إلى المركزية، وإلى تكوين بيروقراطية حكومية، مما قلص دور الأعيان وأدى إلى القلق الاجتماعي.

٢ ـ وكانت حركة التحديث أسرع في مصر على يد محمد علي.

كان محمد علي قائد فرقة ألبانية أرسلت إلى مصر إثر غزو نابليون، واستطاع

أن يثبت سلطته في القاهرة وأن يعين والياً على البلاد، واتخذ سلطات واسعة لم يعرفها من سبقه، وانتهى به طموحه إلى إنشاء حكم وراثي لأسرته في مصر. وكان للعلماء نفوذهم الكبير وسلطتهم في هذه الفترة، وقاموا بدور هام في تنصيب محمد علي والياً على مصر سنة ١٨٠٥. ولكن محمد علي، في اتجاهه إلى التفرّد بالسلطة، استطاع أن يأخذ الأوقاف منهم، وهي ركيزة نفوذهم الاجتماعي والتعليمي، وأن يقسرهم على الخضوع ١٨٠٩م، كما أنه تخلص من المماليك واستولى على إقطاعاتهم.

اتجه محمد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩م) إلى التحديث، فقام بإعادة تنظيم الإدارة، وبإنشاء جيش حديث وبتطوير الاقتصاد ليسنده. وفكر ابتداء بتكوين جيش من العبيد، وهيأ له فتح النوبة وسلطنة الفونج (١٨٢٠ ـ ١٨٢١م) ذلك، ولكن التجربة فشلت بسبب الوفيات العالية بينهم، فاتجه إلى تجنيد الفلاحين المصريين وجعلهم بقيادة ضباط أتراك وشركس، وبهذا أوجد ثنوية في الجيش بين ضباط يتكلمون التركية وجنود لغتهم العربية، وكان لهذا أثره في حركة عرابي فيما بعد. كما أوجد أسطولاً اشترك مع الأسطول العثماني أثناء الثورة اليونانية ودمر في نافارينو ١٨٢٧م.

واتجه محمد علي إلى إلغاء نظام الالتزام ١٨١٤م، كما صادر الرزق الأحباسية واستولى على الوقوف، وأجرى مسحاً لبقية الأراضي، وألغى نظام الملكية المشتركة في القرى، وأعطى الفلاحين حق التصرف بالأرض. وأعطى أنصاره وضباطه أراضي واسعة من الأرض المتروكة وغير المسجلة (أبعاديات)، وعهد بقرى تراكمت عليها الضرائب إلى الأعوان والمقربين مقابل دفع الضرائب (العهدة)، مما ساعد على تكوين ملكيات كبيرة لفئة ملاكين موالين.

وفي الناحية الاقتصادية أوجد نظاماً واسعاً للاحتكارات هدفه استغلال أرباح التجارة، وأوجد ثورة صناعية مبكرة في مصر.

واستقدم محمد علي المدرّسين والخبراء لتدريب جيشه، وأنشأ المصانع الضرورية لقواته وبخاصة النسيج.

ولإيجاد قاعدة للجيش ولإعداد موظفين ظهرت الحاجة إلى تأسيس نظام تعليم حديث، وأنشئت عدة مدارس للتعليم المهني بدءاً بمدرسة مساحة سنة ١٨١٦م. وتطلبت حاجة المدارس إلى كتب مدرسية بترجمة كتب أوروبية لهذا

الغرض، وكانت الترجمة ابتداء عفوية. وفي ١٨٣٦م أنشئت مدرسة الألسن بإدارة رفاعة رافع الطهطاوي وشمل برنامجها دراسة عدة لغات أوروبية. وأنشئت مطبعة بولاق حوالى (١٨٢٢م) وبدأت الطباعة لخدمة الثقافة ولنشر كتب التراث. وكانت الحاجة إلى إعداد فنيين وخبراء، فأرسلت بعثات إلى أوروبا بدءاً بسنة ١٨١٣م ثم بشكل واسع ومنظم منذ ١٨٢٦م وجلّها إلى فرنسا. وأنشئ عام ١٨٣٧م ديوان المدارس، وبإشرافه وسع نطاق النظام التعليمي بإنشاء مدارس إعدادية في القاهرة وغيرها.

إن إحداث المدارس الجديدة أثر بصورة سلبية في التعليم الموروث وأدى إلى ازدواجية قلقة في التعليم وفي الثقافة.

كانت علاقة محمد علي بالسلطان حسنة ابتداء، بل إنه تصدى للوهابيين بأمر السلطان وأرسل حملات إلى الجزيرة أدت بين (١٨١١ ـ ١٨١٨م) إلى استعادة الحجاز من الوهابيين ثم إلى إنهاء الدولة السعودية الأولى. كما أرسل قواته إلى اليونان (١٨٢٢ ـ ١٨٢٧م) لمعونة السلطان، وضربت الثورة، إلا أن تدخل القوى الأوروبية أدى إلى تدمير أسطوله في نافارينو وإلى فشل جهوده. ولكن اتضح أن اتجاهه يناقض اتجاه السلطان محمود الثاني إلى المركزية وإزالة الكيانات المحلية. وقام صراع بينه وبين السلطان، ففي ١٨٣١م فتحت قواته بقيادة ابنه إبراهيم سورية وتقدمت إلى الأناضول وانتصرت على القوات العثمانية في قونية ١٨٣٢م، وتخلى السلطان عن الولايات السورية لمحمد علي (اتفاق كوتاهية ١٨٣٣م).

وأدخل إبراهيم الإدارة الحديثة في سورية ووفّر جوّاً من العدالة والتسامح، وأحدث مجالس محلية أشرك فيها المسلمين وغيرهم. وفرض الحكم المباشر، والتجنيد الإجباري، ووضع نظام ضرائب مباشر.

وفي الثقافة كان للفترة أثرها، إذ أرسلت الكتب من مصر إلى سورية في مختلف حقول الثقافة ومنها اللغة والتاريخ.

ولم يتقبل الأعيان تجريدهم من قوتهم، كما لم يتقبل الأهلون الضرائب الثقيلة والتجنيد وتجريدهم من السلاح، ووقعت أعمال عصيان. وكان الوضع متفجراً في البلاد عام ١٨٣٩م، وحاول السلطان إخراج إبراهيم، ولكن جيشه هزم وتدخلت الدول الأوروبية وفرضت تسوية على الطرفين (اتفاقية لندن ١٨٤٠م)، وانسحب إبراهيم من سورية وأعطي محمد علي ولاية مصر وراثة.

وسقط الأمير بشير الشهابي بانسحاب إبراهيم، وأكد الإقطاعيون اللبنانيون كيانهم، ووصل المارونيون إلى حالة من القوة موازية للدروز الذين كانوا في السابق يسيطرون على الجبل.

وجرت محاولة لوضع الجبل تحت الإدارة المباشرة، ثم أدت التطورات الاجتماعية الاقتصادية وتأثير الأيدي الخارجية إلى انفجار الخلافات بين المارونيين والدروز سنة ١٨٦٠م انتهت بعد تدخل الدول الأوروبية إلى إصدار نظام خاص (حزيران/يونيو ١٨٦١م) أعطى لبنان إدارة خاصة مع ضمان الحرية لفئاته الدينية، وهو وضع استمر حتى الحرب العامة الأولى.

بدأ في عصر محمد علي تحديث الثقافة والمؤسسات، واستمر ذلك بقوة أيام إسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩م) الذي أسرع في تحديث البلاد. ففي زمنه أنشئت وزارة تربية، وصدر قانون مهم سنة ١٨٦٨م أسس النظام الحكومي للتعليم، وأنشئت مدارس جديدة، بما فيها مدارس للبنات (بدءاً بـ ١٨٧٣م)، وأسست مجموعة من المؤسسات والجمعيات مثل المكتبة الخديوية (دار الكتب بعدئذ)، والجمعية الجغرافية، وجمعية المعارف ١٨٦٨م ومهمتها الأساسية نشر المخطوطات العربية. وبدأ إسماعيل تجربة في المؤسسات التمثيلية، فأقام سنة ١٨٦٦م مجلس شورى بالانتخاب غير المباشر، وأكثر هؤلاء من رؤساء القرى والأعيان، وصار هذا المجلس مجالاً للواعين سياسياً من الأعيان والمهنيين.

واقترنت نهاية إسماعيل بالمشكلة المالية التي نشأت عن مشاريعه الطموحة، وعن تزايد نفقاته واستدانته من ماليين غربيين، مما أدى إلى فرض السيطرة المالية الغربية، ثم إلى عزله من قبل السلطان.

شهد عهد إسماعيل بدايات ظهور الحركة الوطنية التي قويت في الجيش ثم في المجلس وكانت ضد تسلط الفئة الحاكمة تركية وشركسية في الجيش، وتعارض التدخل الأجنبي والسيطرة المالية الأجنبية بقوة، ووجدت في التيار الإسلامي قوة لها، كما وجدت في أحمد عرابي قائداً، وحاولت فرض وجهتها على الخديوي، وجاء التدخل البريطاني ليضرب قوات عرابي ١٨٨٢م وليفرض الاحتلال البريطاني ويقمع الحركة الوطنية.

ثم قامت الحركة الوطنية الجديدة بين المدنيين من الطبقة الوسطى والمثقفة ثقافة جديدة. ونما الشعور الوطني بسرعة في وجه الاحتلال، كما يبدو من حركة مصطفى كامل (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨م) الذي اتخذ وجهة إسلامية ودعا إلى الجلاء.

وكانت الصحافة، التي بدت بوادر نشاطها من أيام إسماعيل، خير وسيلة في هذه الفترة لنشر الآراء، فأنشأ مصطفى كامل جريدة **اللواء** سنة ١٩٠٠م. ثم تحولت حركته إلى حزب سياسي بقيادته هو الحزب الوطني ١٩٠٧م.

وقام بعض الوطنيين المعتدلين (من أعيان الملاكين ومن المثقفين) بإصدار صحيفة **الجريدة** في اذار/مارس ١٩٠٧م وكانوا على استعداد للتفاهم مع البريطانيين في اتجاه الاستقلال، ثم كونوا في فرغلي ١٩٠٧م حزب الأمة.

وفي ١٩١٤م أعلنت الحماية البريطانية بعد دخول تركيا الحرب، كما فرضت الأحكام العرفية. وأثرت أوضاع الحرب في مصر فزادت التذمر وتوسع نطاق الشعور الوطني. وما إن انتهت الحرب حتى بدأت مرحلة ثانية للحركة الوطنية تمثلت بتشكيل الوفد والمطالبة بالاستقلال وتوسيع الحركة الوطنية إلى الريف، واستمرت لتصل إلى معاهدة ١٩٣٦م.

٣ ـ وبدأ الإحياء الثقافي في البلاد العربية. وكان لمصر دور مركزي في إحياء العربية وإغنائها، وفي تطوير أساليب الكتابة، وفي إحياء الشعر العربي وتجديده. هذا إلى حركة التجديد في اللغة والتأليف في علوم العربية وفي إعداد مدرّسي العربية.

وتعود البدايات إلى أيام محمد علي في ترجمة الكتب للمدارس وفي التأليف بالعربية. ورافق ذلك الاتجاه إلى البساطة في الأسلوب وإلى تطويع العربية للآراء والأفكار الجديدة وفي تيسير النحو. كما ظهر الاتجاه إلى الكتابة في التاريخ ومحاولة التجديد فيه. ويمكن الإشارة إلى الجهود لتحقيق أمهات كتب التراث ونشرها وبخاصة أيام الخديوي إسماعيل.

وبرز دور الصحافة في الحياة الثقافية في الثلث الأخير للقرن التاسع عشر، وكان الصحفيون من مصر وجاء بعضهم من بلاد الشام. وكذلك ظهرت البوادر لتأسيس الجمعيات العلمية.

وبان الاتجاه للعناية بالأدب وللاهتمام باللغة في وضع المعاجم وفي الدراسات اللغوية.

وظهرت في الشام بوادر نشاط ثقافي منذ أواسط القرن التاسع عشر، واتجاه إلى تكوين جمعيات أدبية. وتأثرت الشام بالتنظيمات في الحقل القانوني أولاً. ولعل الرشدية في حلب ١٨٦١م كانت أول المدارس الحديثة في الشام. وفي الفترة

التالية أنشئت مدارس في دمشق وحلب وبيروت والقدس. وكان دور المدارس الأهلية، المسيحية ابتداءً، ثم الإسلامية بعدها، ملحوظاً.

وفي الربع الأخير للقرن أنشئت مدارس حكومية حديثة ـ ابتدائية وسلطانية (ثانوية) في المدن الرئيسية، وإعداديات عسكرية (رشدية) وأخضعت المدارس عامة للإشراف الحكومي. وكانت العناية بالعربية واضحة في المدارس الأهلية وببعض المدارس الأجنبية ابتداءً، ولكن الأجنبية تقلص اهتمامها مع الزمن.

وفي العراق انتعشت الثقافة العربية الإسلامية منذ أواخر زمن المماليك، وتمثلت في العلوم الإسلامية والأدب والدراسات اللغوية.

وظهر اتجاه ينزع إلى الاجتهاد والتجديد مع الأخذ بالنافع من الثقافة الحديثة. وبدأ فتح المدارس الحديثة في ولاية مدحت باشا (١٨٦٩ ـ ١٨٧٢م)، وهذه كانت المدارس المدنية حتى الثانوية، والرشدية والعسكرية. وكان خريجو الرشدية يتلقون التعليم العسكري في الآستانة على نفقة الدولة. وفتحت أول مدرسة عالية، الحقوق، سنة ١٩٠٨م. وكان العلماء يمثلون الدراسة الموروثة والوجاهة المحلية، ولهم تأثيرهم في الأهلين. وأما خريجو المدارس الحديثة والعسكرية خاصة، فكانوا يمثلون الأفكار الجديدة والفئات المتواضعة على الأكثر.

٤ ـ وفي القرن التاسع عشر تبرز في تاريخ المغرب ظاهرة التغلغل الأوروبي، وجهود السلاطين للحفاظ على كيان البلاد من جهة وللتحديث من جهة أخرى. واجتهد الأجانب لتوجيه الإصلاح في المجتمع المغربي بشكل يمكنهم من السير بنشاطاتهم ولفائدتهم.

اضطر مولاي عبد الرحمن (١٨٢٢ ـ ١٨٥٩م) إلى فتح البلاد للتجارة الدولية، كما أن احتلال الجزائر (١٨٣٠م) جدد الأطماع الغربية وفتح باب الخلاف مع فرنسا. وفي فترة محمد بن عبد الرحمن (١٨٥٩ ـ ١٨٧٣م)، ونتيجة الحرب مع إسبانيا (١٨٥٩ ـ ١٨٦٠م)، دفعت المغرب غرامة كبيرة واضطرت إلى الاستدانة ووضعت بعض وارد الجمارك تحت السيطرة الأجنبية. وحاول السلطان أن يشجع الاتجاه إلى التحديث وأن يقوم بإصلاحات إدارية ومالية إلا أن المجهود لم يفض إلى شيء.

واتجه مولاي الحسن (١٨٧٣ ـ ١٨٩٥م) أساساً إلى تحديث الجيش بإشراف معلمين غربيين وتجهيزه بأسلحة أوروبية، وإرسال الشباب إلى الخارج للتدريب. كما أنشئت دار صناعة في فاس ولكن النتائج بدت متواضعة. كما أن الجهات

المحافظة وخاصة طرق الصوفية كانت تعارض التحديث. وهناك الخشية من ازدياد التدخل الأوروبي الذي اتسع بحلول ١٨٨٠م. ومن ناحية ثانية ربط الاقتصاد المغربي، وهو زراعي أساساً، بالسوق الأوروبية.

واندفع مولاي عبد العزيز (١٨٩٥ ـ ١٩٠٧م) بتأثير الأوروبيين في الإنفاق مما زاد الأزمة المالية، وأدخل ـ باسم الإصلاح وبهدف الحصول على وارد أكبر ـ ضريبة واحدة تطبق على الجميع (ترتيب) مما ولد رد فعل واسعاً وثورة تشعر ـ بالإضافة إلى إنكار الضريبة ـ باحتجاج شعبي على التغلغل الأوروبي. ولكن التنافس الأوروبي والأطماع أجلت المشكلة بضع سنوات. وأخيراً فرضت الحماية الفرنسية بمعاهدة ٣٠ آذار/مارس ١٩١٢م في فاس.

٥ ـ في الجزائر كان الداي يأتي بترشيح من سلفه أو بثورة الانكشارية. ومع ذلك اتجهت الأوضاع إلى الاستقرار في القرن الثامن عشر ونشطت التجارة. ونجحت الجزائر في مواجهة الحملة الإسبانية (١٧٧٥م) وفي استعادة وهران (١٧٩٢م) منهم.

وفي أواخر القرن توقفت أعمال البحر (القرصنة) وتقلص الأسطول، وضعفت المليشيا، ولجأ الدايات إلى الاحتكارات وإلى استغلال السكان لمواجهة النفقات.

وكانت الفترة (١٧٩٨ ـ ١٨١٦م) فترة اضطراب توالى فيها سبعة دايات نتيجة ثورات الإنكشارية. واستمرت الصلة بالدولة العثمانية حتى غزو فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٠م. وفي هذه الفترة ثبتت الحدود الأرضية للجزائر.

٦ ـ وفي تونس كانت الفترة (١٧٠٥ ـ ١٨٣٥م) فترة استقرار، ثم ازدهار اقتصادي منذ أواسط القرن الثامن عشر.

وفي مطلع القرن التاسع عشر صار البايات أقرب إلى أمراء تونسيين، عرب في اللغة والثقافة، وكثيراً ما خالطوا الأسر التونسية الكبيرة بالزواج. وتقلص دور المليشيا التركية، والتفت البايات بصورة متزايدة إلى الجند المحليين. وكان الحكم وراثياً، ولكن التقليد من السلطان استمر وبقيت الصلة معه وتعرضت تونس للضغوط الفرنسية بعد احتلال الجزائر، وكان الاتجاه هو تأكيد كيانها الذاتي ومحاولة للإصلاح.

اتجه الإصلاح إلى تحديث الجيش، فبدأ حسين باي ١٨٣٠م بإنشاء جيش

نظامي، واستمر ذلك بصورة أنشط زمن أحمد باي (١٨٣٧ ـ ١٨٥٥م) فأنشأ مدرسة عسكرية في باردو، وحاول إنشاء دار صناعة، وكانت التكاليف كبيرة والنتائج محدودة. وأنفق أحمد باي الكثير على الترف، وعرّض الميزانية للإسراف. وبدأ الإصلاح الحقيقي في الفترة التالية، وأصدر محمد باي عهد الأمان ١٨٥٧م وهو يضمن للمواطنين العدالة والأمان والمساواة بصرف النظر عن الدين.

واستمرت حركة الإصلاح بتأثير النخبة الحديثة المدنية وبدفع من القناصل الأوروبيين الذين توقعوا تسهيل التغلغل الاقتصادي الأجنبي.

وقويت الحركة زمن محمد الصادق (١٨٥٩ ـ ١٨٨٢م)، فأنشأ **الرائد التونسي**، وأعلن في مطلع ١٨٦١م دستوراً يقيم ملكية مقيدة ويحدث «المجلس الأكبر» الذي يشارك الباي في سلطة التشريع، واتجه إلى إنشاء محاكم حديثة مع قوانين تستند إلى النماذج الأوروبية.

وجدت الإصلاحات مقاومة من العناصر المحافظة، وكذلك من القوى الأوروبية، وجاءت المشاكل المالية لتفضي إلى انهيار الإصلاح.

لقد أدت الحاجة إلى المال إلى فرض ضريبة خاصة (مجبى)، ثم إلى القروض الداخلية، وإلى ديون خارجية (فرنسية). وتزايدت القروض، واضطرت تونس مع الضغط الأوروبي إلى قبول لجنة مالية ثلاثية دولية ١٨٦٩م لتشرف على مالية تونس، وكانت فرنسا العضو الأقوى في اللجنة المذكورة.

وجاءت محاولات خير الدين التونسي (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧م) للإصلاح، فأوجدت استقراراً مالياً. وأعاد تنظيم التدريس في الزيتونة، وأنشأ المدارس الصادقية ببرنامج تراثي وحديث ١٨٧٥م يشمل القرآن والعربية والفقه واللغات الأجنبية والعلوم العقلية. ولكن القوى الغربية وقفت ضده نتيجة مقاومته لمشاريعها في التغلغل الاقتصادي. والآن تدهور الوضع بعد مناورات وتنافس الدول الثلاث (بريطانيا، إيطاليا، فرنسا).

وفي ١٢ أيار/مايو سنة ١٨٨١م أجبرت القوات الفرنسية التي وصلت تونس الباي على توقيع معاهدة باردو، التي حولت تونس إلى محمية فرنسية.

وفي فترة الاستعمار توسعت الجاليات الأجنبية في الشمال الأفريقي ولقيت كل تشجيع، واتجهت السياسة الفرنسية إلى الحصول على كل أنواع الأراضي

وتقديمها بأسعار مخفضة وتوفير تسهيلات أخرى لتشجيع الاستيطان الفرنسي، وأدى ذلك إلى انتقال أفضل الأراضي إلى المستعمرين.

ووجهت السياسة الزراعية لخدمة المستعمر، وصار الإنتاج الزراعي لخدمة السوق الخارجية، كما وسع استيراد المصنوعات مما أضعف الصناعة الوطنية وربط الاقتصاد عامة بالاقتصاد الفرنسي.

واتجهت سياسة الفرنسيين إلى طمس الهوية العربية الإسلامية، ورأوا أن رسالتهم هي تغريب أو (تحضير) أهالي البلاد وتمثلهم في الثقافة الفرنسية. فكان الاتجاه إلى تحويل القضايا المدنية إلى المحاكم المدنية وهي فرنسية، وإلى اقتصار سلطة القاضي على الأحوال الشخصية في الجزائر منذ ١٨٨٩م وتونس منذ ١٩١٣م. وفي مراكش اتجهت السياسة إلى إخراج المناطق التي تتكلم بالبربرية من سلطة الشرع ١٩١٤م. هذا واتخذت الفرنسية لغة التعليم في المدارس على كافة المستويات، مع استثناءات قليلة، مما أدى إلى انكماش العربية وإلى ضمور مراكز التعليم الموروثة - في الكتاتيب والمساجد والزوايا - وخاصة بعد حرمان الفرنسيين لها من وارداتها من الأوقاف كما في الجزائر والمغرب.

وقامت الحركات الوطنية الإسلامية تشدّد على العربية. فكانت بدايات الحركة الوطنية في تونس ثقافية تتجه إلى الإصلاح الإسلامي وتتمثل بإصدار مجلات أسبوعية (مثل **الحاضرة** ١٨٨٨م) وبتكوين حلقة ثقافية (الخلدونية ١٨٩٦م)، وراح التونسيون في الفترة الأولى يجاهدون لتثبيت هويتهم. وفي ١٩٠٥م كوّن خريجو الصادقية رابطة، وحاولوا باتخاذ نهج الاعتدال الحصول على بعض التنازلات. وظهرت جماعة أكثر استقلالاً ومركزها الزيتونة، وحملت أفكار الإصلاح وتأثرت بآراء محمد عبده. لقد ظهرت جماعة تونس الفتاة، وهم نخبة ثقافتها فرنسية ودعوتهم إلى تحديث المجتمع وقبول التعاون الفرنسي، والتعليم بالفرنسية مع تعليم العربية، ولكن الوجهة الوطنية اتضحت في الفترة (١٩٠٦ - ١٩١٢م) في الدعوة إلى الإصلاح في إطار الإسلام بجعله أقوى وأكثر ملاءمة لروح العصر.

وجاء اتحاد خريجي الزيتونة والصادقية ليحول حركة الشباب التونسي إلى اتجاه سياسي.

وفي الجزائر توالت الثورات في القرن التاسع عشر، ابتداء بثورة الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٣٢ - ١٨٤٧م)، وكان تنفيذها بتعاون جمعيات وطرق دينية. وتحمس الناس على المستوى الشعبي منذ الاحتلال للفكرة الإسلامية،

وكان للحركة الإصلاحية الإسلامية في المشرق أثرها. وساعدت هجرة الجزائريين إلى البلاد العربية قبل الحرب العامة الأولى على نشر الاتجاه الإسلامي وتعزيز الروح الوطنية.

ويلاحظ في الفترة (١٩٠٠ ـ ١٩١١م) ظهور النخبة المثقفة بالفرنسية، وبدايات العناية بالثقافة العربية الإسلامية عن طريق العلماء وميلاد الصحافة الوطنية. وكانت هناك مجموعتان: **الأولى** من علماء ومصلحين ثقافتهم تراثية ويؤمنون بالفكرة الإسلامية، لا ينتمون إلى تنظيم، ويرون الحفاظ على الهوية الجزائرية ونشر التعليم باللغة العربية ويقاومون التجنيس، **والثانية** النخبة من المثقفين ثقافة فرنسية وهم يطلبون المساواة في الحقوق مع الفرنسيين ويريدون الاندماج الكامل مع الفرنسيين على أن يبقوا في أحوالهم الشخصية مسلمين.

واتخذت الحركة الوطنية في المغرب العربي طابعاً سياسياً أوضح بعد الحرب العامة الأولى. ففي تونس صار الثعالبي الناطق باسم الحركة الوطنية ١٩١٨م، وعبر عن وجهتها كتاب **تونس الشهيدة** ويتضمن المطالبة بإعادة السيادة للشعب التونسي، وإقامة نظام دستوري، وضمان الحريات للمواطنين، وجعل التعليم بالعربية. وتمثلت الحركة في الحزب الحر الدستوري التونسي (ويسمى حزب الدستور) وطالب ببيانه ١٩٢٠م بتحرير البلاد، وسبيل ذلك منح الدستور وإنشاء مجلس تشريعي، وحرية الصحافة والاجتماع، وهو أول حزب يصل جماهير المدن وكانت وجهته إسلامية. ثم ظهرت الآن فئة من أصول متواضعة ومن الأقاليم ثقافتها عربية فرنسية، وكانت أكثر شعبية وترى التحديث مع الالتزام بالمجتمع والثقافة التونسية، وتدعو إلى تحرير المجتمع من التخلف والسيطرة الأجنبية، وهكذا بدت بوادر انشقاق في حزب الدستور من ١٩٣٢م انتهت بإنشاء الدستور الجديد ١٩٣٤م الذي دعا إلى الاستقلال التام.

وفي الجزائر ظهر حزب الإصلاح ١٩١٩م بقيادة الأمير خالد الجزائري ونادى بالمساواة بين الجزائريين ـ كمسلمين ـ والفرنسيين، وعارض الاندماج واتجه بالتدريج إلى الانفصال. وسرعان ما نفى الفرنسيون الأمير خالد. وراحت الصحف في العشرينيات تدافع عن العربية باعتبارها اللغة الوطنية وعن الإسلام أساس الكيان، وتدعو إلى المساواة.

وتعمق الوعي في هذه الفترة. ففي تونس كان التركيز على الهوية الوطنية، واتسع نطاق الحركة بتكوين الاتحاد العام التونسي للشغل.

ونتيجة القمع للقوات الوطنية في الجزائر، أنشأ العمال الجزائريون (مع آخرين) حركة «نجم أفريقية الشمالية» في باريس (آذار/مارس ١٩٢٦م) وتضمن برنامجها الدعوة إلى الاستقلال والمناداة بالتعليم بالعربية، وتأميم الأراضي التي أخذها المستعمرون. وكانت حركة العلماء تشدّد على التعليم بالعربية، وتبشر بالفكرة الإسلامية الإصلاحية، وتتأثر بالحركات الإصلاحية في المشرق.

وانتظمت حركة العلماء بإنشاء جميعة العلماء المسلمين الجزائريين سنة ١٩٣١م، وشدّدت الجمعية على العربية وعلى الفكرة الإسلامية، وعارضت التجنيس بشدة، وجعلت هدفها إصلاح الشعب الجزائري العربي من الوجهة الدينية والوطنية والثقافية (كما جاء في مجلتها **الشهاب** ١٩٣٢م).

وفي مراكش اتجهت الحركة الوطنية إلى تأكيد الهوية، واتخذت وجهة إسلامية سلفية وعنيت بالعربية وبإنشاء المدارس. ومما عزز الاتجاه الوطني إصدار «الظهير البربري» ١٩٣٠م ووجهته ضد تطبيق الشريعة، ونحو ضرب العربية.

وفي أواخر الثلاثينيات ظهرت الأحزاب السياسية لتواجه السلطات الاستعمارية. وكان التشديد على الهوية الوطنية وعلى مكافحة الاستغلال الاستعماري، وعلى تأكيد الهوية اللغوية العربية مع الإسلام، ولتنتهي الحركات الوطنية إلى استقلال أقطار المغرب العربي.

٧ ـ توجهت الدعوة إلى الإصلاح العثماني في دستور ١٨٧٦م الذي شجب في مقدمته الحكم الاستبدادي وشدّد على الحرية والعدالة والمساواة وأخذ بمبدأ توسيع المأذونية في الإدارة.

واجتمع مجلس المبعوثان بين (١٩ آذار/مارس ١٨٧٧م و١٢ شباط/فبراير ١٨٧٨م) ليحل بعدها وليعود الحكم الفردي الاستبدادي، وعلق الدستور أثناء الحرب الروسية ـ العثمانية (١٨٧٧ ـ ١٨٧٨م) التي هزمت فيها الدولة تماماً.

جاء عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م) إلى الحكم وقد اشتد الخطر الغربي. فهناك الغزو التجاري الذي ضرب الصناعات المحلية ووجه الإنتاج الزراعي إلى خدمة الأسواق الخارجية، وهناك الغزو الرأسمالي الذي أدى إلى خضوع بعض الكيانات للديون الغربية حتى أعلنت الدولة العثمانية عجزها المالي سنة ١٨٧٥م، ومصر سنة ١٨٧٦م، وتونس سنة ١٨٨١م. وبعد هذا كان التوسع

الغربي، فالحرب الروسية أفقدت الدولة العثمانية جلّ ولاياتها الأوروبية، وفرضت بريطانيا هيمنتها على مصر سنة ١٨٨٢م، وفرنسا حمايتها على تونس سنة ١٨٨٢م.

اتجه السلطان إلى مواجهة الخطر بتأكيد المركزية الإدارية، وبالدعوة إلى فكرة الجامعة الإسلامية كسند له، فدعا جمال الدين الأفغاني ١٨٨٨م إلى الآستانة، وتبنى مشروع سكة حديد الحجاز، وأحاط نفسه بعدد من العلماء والمشايخ.

وحصل توسع في عهده في إنشاء مدارس حكومية، وبخاصة في سورية، من صبيانية (ابتدائية أولية) وسلطانية (ثانوية) وإعداديات عسكرية، وأخضعت المدارس الأهلية للإشراف الرسمي. كما قرب إليه بعض العرب.

ولم تتوقف الدعوة إلى الإصلاح وإلى إعادة الدستور، ولكنها اتجهت إلى العمل سراً أو في الخارج لتنتهي بالانقلاب العثماني ١٩٠٨م)، وإعادة الدستور على يد الفتيان الأتراك وفي مقدمتهم جماعة الاتحاد والترقي.

واتجه الوعي العربي في الربع الأخير للقرن التاسع عشر إلى الدعوة إلى إصلاح الأوضاع في البلاد العربية، والاتجاه إلى الإدارة اللامركزية أو إلى حكم ذاتي في الإطار العثماني. ويحسن النظر إلى تطوره.

بدأ الوعي العربي في القرن الثامن عشر في دعوة إلى الإسلام الأول ورفض الانحرافات والترسبات في المجتمع، وفي الدعوة إلى إحياء دور العرب في الإسلام، وتمثل ذلك في الحركة الوهابية.

وبدت بوادر تنبه ثقافي في مصر في العناية بدراسة الحديث ونقده، وفي الجهود اللغوية (الزبيدي) وفي الدراسات التاريخية (الجبرتي).

وبدأت حركة تحديث ويقظة مع الموجة الغربية. وبدأ الوعي ثقافياً وبخاصة في مصر، وتمثل في إحياء التراث الفكري، وفي العناية بالعربية وتجديدها. وجاء إنشاء المدارس الحديثة ليفضي إلى ازدواجية في الفكر والثقافة. ودخلت بعض الآراء الغربية عن الوطن والدولة والحرية. وظهرت فكرة الوطنية، واشتراك أبناء الوطن بروابط وحقوق وواجبات مشتركة، مع رفاعة رافع الطهطاوي. ونمت الفكرة وانتشرت في مصر وخارجها في كتابات مفكرين مثل عبد الله النديم، وكانت تتضمن الدعوة إلى الأخوة الوطنية بين مختلف الطوائف. وبلغت الفكرة أوجها العملي في ثورة عرابي، وأوجها الفكري في العقدين الأولين للقرن العشرين.

وظهرت الفكرة في بلاد الشام بعد أحداث ١٨٦٠م في كتابات بعض المفكرين مثل بطرس البستاني ١٨٨٣م، وأرادوا بها رابطة تتجاوز الطوائف، مع تأكيد العربية رابطة مشتركة.

وقامت حركة الإصلاح الإسلامي (محمد عبده) مشدّدة على أهمية التعليم للنهضة، وعلى فهم التراث، ونبهت إلى خطر الذوبان في الموجة الغربية، ودعت إلى تأكيد الذات، ومن وجهتها تأكيد العربية والإحياء العربي. وأفضت دعوتها إلى الإسلام الأول إلى الالتفات إلى دور العرب في التاريخ.

وظهر الوعي العربي القومي في خطين متداخلين: **الأول** خط عربي إسلامي، جذوره في التراث، وثقافة أصحابه عربية إسلامية. وهو يؤكد الهوية العربية، وفكرة الأمة العربية، ويركز على العربية لغة وثقافة رابطة أساسية، ويقرن العروبة بالإسلام، ويرى السبيل إلى نهضة الإسلام بعودة الدور القيادي للعرب. والخط **الثاني** اتجاه قومي يؤكد الهوية العربية لدى مفكرين في خط العربية الحديث. وهنا تعتبر اللغة والثقافة أساس تكوين الأمة، ويؤكد التوافق بين القومية العربية والإسلام، ويهدف إلى حفظ حقوق الأمة العربية.

يدعو المفكرون في الخط العربي القومي إلى نهضة العرب، ويرون ذلك في مصلحة العثمانية. وهم يرون الإصلاح في إطار نوع من اللامركزية الإدارية. ويتجه هذا الفكر إلى مهاجمة الاستبداد، ويتباين بين الدعوة إلى الشورى والإشارة إلى الأنظمة البرلمانية. وكان الخطر الغربي يمثل عندهم التحدي الأساسي، ومن هنا الالتزام بالرابطة العثمانية باسم الإسلام ولحماية البلاد العربية.

وصارت الدعوة إلى اللامركزية الإدارية صريحة عام ١٩١١م، وذلك إثر بعض التطورات مثل الغزو الإيطالي لطرابلس ١٩١٢م، وفشل الدولة في الحرب البلقانية، وتلميحات بعض الدول الأوروبية إلى مطامع في البلاد العربية، مما أدى إلى الخوف على المصير، وإلى أن تتجه الحركة العربية إلى اللامركزية والتوسع في الإدارة الذاتية في الإطار العثماني، مع التشديد على العربية لغة في التعليم والإدارة.

وكان للشام دور فعال في الحركة العربية، وفي الاتجاه القومي في الفكر. وكانت الوجهة في العراق عربية تراثية. وجاء التحدي الداخلي في الاتجاه الطوراني لدى الأتراك، والاتجاه إلى التتريك لدى الاتحاد والترقي، مما ولّد ردود فعل حادة، وأكد الاتجاه القومي العربي.

وكانت مقاومة الاتحاديين للدعوة إلى الإصلاح على أساس اللامركزية وراء عقد المؤتمر العربي الأول في باريس (حزيران/يونيو ١٩١٣م)، وكانت فكرة المؤتمر جمع قوى الحركة العربية وتوحيد جهودها، والإصلاح على أساس اللامركزية، واعتبار العرب شركاء في المملكة، والتشديد على العربية وعلى نهضة العرب. واستمر الاتحاديون على نهجهم، مما أكد شكوك العرب، وعزز الحركة العربية السرية، ممثلة في جمعية العهد، وفي العربية الفتاة.

وتأزم الوضع بدخول الدولةِ العثمانية الحرب، إذ زاد القلق على المصير، وجاء الإرهاب في الشام ليقطع الصلة، وليبرز الاتجاه إلى الاستقلال. وأفضى الاتصال بين العربية الفتاة ورجال الحركة العربية في سورية والشريف حسين في الحجاز إلى القيام بحركة استقلالية، وقامت الثورة العربية في حزيران/يونيو ١٩١٦م. وتكشف بيانات الثورة عن ترابط بين العروبة والإسلام، وترى في الإسلام قوة للأمة العربية وسنداً للعروبة، كما ترى في النهضة العربية عزاً للإسلام.

وهي تسعى إلى خدمة الإسلام وتجاهد لإعلاء شأن الأمة العربية، فهي ثورة لنهضة العرب ولإعادة دورهم في الإسلام.

ثاني عشر: ملاحظات ختامية

إن نظرة شاملة لتاريخ العرب، في فتراته المختلفة، تستوجب رصد التحولات الكبرى، في كل فترة، دون إغفال الاستمرار، وذلك تبعاً لمؤشرات متشابكة جغرافية وبشرية واجتماعية، اقتصادية أولاً، وسياسية ثانياً. وكان ظهور الإسلام فاصلاً ومحورياً في هذا التاريخ.

ويمكن ملاحظة المراحل التالية:

أولاً: مرحلة ما قبل الإسلام. وتأثرت بطبيعة الجزيرة ومناخها، وما ترتب على ذلك من قيام مجتمعات بدوية وحضرية، ومن هجرات من الجزيرة، وتكوين حضارات عريقة على أطراف الجزيرة، إضافة إلى العربية الجنوبية. كما وأثر موقع الجزيرة على الطرق العالمية بين الشرق الأقصى والبحر الأبيض على حياة العرب، فكان لنشاطهم التجاري أثر كبير في قيام كيانات ودول، وفي توفير الرخاء لبعض مجتمعاتهم.

ويمكن الإشارة في هذه المرحلة إلى فترات الحضارات التي كوّنتها الشعوب

التي خرجت من الجزيرة، ثم حضارة العرب في اليمن. ويمكن التركيز على فترة الجاهلية الثانية، أي حوالى قرنين قبل الإسلام، وفيها كان ظهور بوادر مشتركة أهمها العربية الأدبية، وظهور إرث ثقافي مشترك وبخاصة في الشعر والأمثال.

وقد تتوفر معلومات عن التربية عند البابليين أو الكنعانيين مثلاً، وأما عن العرب في العصر الجاهلي فجل ما وصلنا عن التربية إشارات في الشعر والأمثال، وهي تتصل أساساً بمفاهيم المروءة والفروسية، وهذه تتصل بالبيئات القبلية في الغالب. ويفترض أن تكون المعرفة بالكتابة والحساب ضرورات في المجتمعات المستقرة التجارية، كما في دول العربية الجنوبية، أو في المجتمع القرشي بمكة، يتبين هذا من بعض الإشارات الأدبية.

ثانياً: وبظهور الإسلام، كان التحول الكبير في مجرى التاريخ العربي. وفي العصور الإسلامية مر التاريخ العربي بمراحل كبرى، يلاحظ منها.

أ ـ من ظهور الإسلام حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي

بدأت المرحلة بتوحيد العرب في دولة واحدة بالإسلام، وخروجهم بالفتوح الإسلامية إلى آسيا وأفريقيا، وسيطرة المسلمين على طرق التجارة الدولية، وتلا ذلك انتشار الإسلام والعربية، ثم تكوين الثقافة العربية الإسلامية.

شهدت الفترة الأخيرة من هذه المرحلة (القرنين الرابع ـ الخامس للهجرة) نشاط التجارة والمؤسسات المالية وتوسع المدن. هذا إلى ظهور الخلافة الفاطمية والخلافة الأموية في الأندلس، إضافة إلى الخلافة العباسية، وهي أول فترة تكون فيها ثلاث خلافات، وفيها كانت التطورات التي أدت إلى ظهور المدرسة.

جاء الإسلام ورسم أصول التربية والتعليم في القرآن والحديث، وهي تقوم على الإيمان بالله وبكتبه ورسله وبمبادىء الإسلام وقيمه. ويستند الفكر التربوي إلى فهم علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بالعالم، وعلاقته بالبشر الآخرين. ومحور الإيمان التوحيد، وجوهر التوحيد التزام الإنسان بمشيئة الله، وتنظيم الحياة وفقها، بعد أن استخلفه الله في الأرض. وعلاقة الإنسان بالإنسان علاقة أخوة ومساواة، فالناس شركاء متساوون، يتفاضلون بالعمل الصالح. ومن القيم الأولية العدل في التعامل، والاعتدال في المسلك.

أكد الإسلام أهمية التعليم وركز على طلب العلم. ووجدت التربية والتعليم عناية خاصة بدءاً بعصر الرسالة الذي شهد حركة واسعة لإقراء القرآن ولتعليم

مبادئ الإسلام. واتسع ذلك في الفترات التالية بدءاً بعصر الراشدين، حين كانت السياسة التعليمية إرسال عدد من الصحابة إلى الأمصار للأغراض نفسها.

وكان التعليم في مرحلته الأولية في الكتاتيب (جمع كُتّاب) وبيوت المعلمين وقد يكون في المسجد أو في محلات عامة.

وتطور التعليم في مواده، بدءاً بتعليم الصبيان الصلاة، وقراءة القرآن، والشعر والكتابة، ثم الحساب، وأوليات النحو والعروض. هذا إلى موضوعات عملية كالسباحة والرمي.

ويتوسع المؤدبون، وهم معلمو أولاد الخاصة والأمراء، إلى ما يلزم للحياة العامة مثل الأنساب والأخبار والآثار والمغازي والخطب. هذا إلى العناية بالأخلاق والآداب العامة.

وأما التعليم في مرحلته المتقدمة فكان مركزه الأول المساجد الجامعة ثم توسع إلى المساجد الخاصة. وفيها تعقد حلقات التدريس. وكانت هذه متنوعة، بدءاً بحلقات الدراسات القرآنية (القراءة، التفسير)، وحلقات الحديث وحلقات الفقه، وحلقات النحو والعربية، ومجالس الأدب. ثم أضيفت فروع أخرى مثل الدراسات الفلسفية والكلام والمنطق. وقد يكون التعليم في بيوت العلماء.

وظهرت مؤسسات تعليمية أخرى، مثل بيت الحكمة في بغداد (زمن المأمون ١٩٨ ـ ٢١٨هـ) وبه مكتبة، وفيه علماء للترجمة من اليونانية. ويمكن الإشارة إلى دور العلم التي أنشأها أمراء وأفراد مولون منذ القرن الثالث الهجري، وفيها عادة مكتبة وقاعات للدرس لفائدة طلبة العلم. وكثرت هذه المؤسسات في القرن الرابع الهجري. وتوسع الفاطميون خاصة في إنشاء دور العلم أو الحكمة. وتشتمل هذه، إضافة إلى المكتبة على غرف للتدريس والمطالعة ومخصصات للطلبة الذين يدرسون فيها. وتوسعت إلى تدريس الفلك والطب إضافة للعلوم الإسلامية.

وكان التعليم حراً ومفتوحاً للجميع، وينتظر أن يتأثر بالتطورات الفكرية والحزبية، إذ اتخذت بعض الحركات والفرق من التعليم مجالاً لتعليم مفاهيمها واتجاهاتها، ولإعداد من يدعو إليها، كما فعل الإباضية ابتداءً وكما فعل الإسماعيلية بعدئذ.

ولكن النظام التربوي في أسسه وإطاره كان واحداً، فهو يستمد مفاهيمه

الرئيسية من منابع إسلامية واحدة، ويخضع المرء لمؤثرات ثقافية واجتماعية عامة، ويتطور في نطاق ثقافة عربية إسلامية واحدة.

وكانت مؤسسات التعليم عند الفاطميين وثيقة الصلة بالدعوة الفاطمية، كما هو الحال في الجامع الأزهر (فتح ٣٦١هـ/ ٩٧٢م)، وفي دار العلم التي أنشأها الحاكم (٣٩٥هـ/ ١٠٠٦م). وقد أدى هذا إلى اتخاذ اتجاه مماثل في النظاميات في المشرق.

ويمثل ظهور المدرسة تطوراً طبيعياً لتوسع التعليم عامة، ولإدخال فروع جديدة للدراسة خاصة في العلوم التطبيقية، ولتوفر الإنفاق على التعليم من الأفراد والأمراء. وترد إشارات إلى إنشاء مدارس في المشرق في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين، وبعضها يحوي مكتبة ومساكن ومخصصات للطلبة الغرباء، ومع ذلك كان للنظاميات دلالتها وأثرها.

ب ـ من أواسط القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي إلى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي

شهدت المرحلة في بدئها ظهور موجتين كبيرتين من البداوة: **الأولى** التركية السلجوقية في المشرق، **والثانية** الهلالية في المغرب. ويمكن الإشارة إلى غزو الإفرنج، وإلى تحرك المرابطين والموحدين في المغرب. وتمثل المرحلة فترات ازدهار المدرسة.

ويبدو أن خطورة دعوة الإسماعيلية بفروعها المختلفة، دفعت نظام الملك إلى توجيه التعليم المتقدم، وإلى تبني فكرة إنشاء المدرسة التي تدرّس المذهب الشافعي المدعم بمنهج الأشعرية. وكانت النظامية في بغداد (٤٥٦هـ/ ١٠٦٧م) بما لها من مخصصات للطلبة وسكن في المدرسة عنوان وجهته. واستمر ازدهار المدرسة بعده، كما يبدو من رحلة ابن جبير في القرن السادس الهجري. وكانت المدرسة في العادة لمذهب واحد، ثم أنشئت مدارس لمذهبين أو أكثر، وتمثل ذلك في المستنصرية التي أنشأها المستنصر (٦٣١هـ/ ١٢٣٢م) للمذاهب الأربعة.

ظهرت المدرسة في فترة تمثل أوج الثقافة العربية الإسلامية، فكان دورها المحافظة على هذه الثقافة، وتطوير أساليبها. وتمثلت فيها (وفي حلقات المساجد) مناهج علمية في البحث، فإذا كانت العلوم المستندة إلى النصوص والآثار تتطلب النقد والتحليل والاجتهاد، فإن الدراسات الأخرى كثيراً ما ترجع إلى الملاحظة

والاستنباط والاستقراء والتجربة. وكانت فترات الازدهار فترات انفتاح فكري، وحرية في الرأي وترحيب باختلاف الآراء.

وقد نجحت المدارس في إعداد الموظفين الذين تتوفر لهم قاعدة ثقافية شرعية مقابل كتاب الدواوين، كما كان للمدارس دورها في توسيع الثقافة وتركيزها. هذا ولعبت المدارس دوراً يذكر في تنشيط حركة الجهاد في وجه الصليبيين في الشرق والغرب، ولعل هذا وراء عناية نور الدين زنكي بالمدرسة، وتوسع صلاح الدين الأيوبي في فتح المدارس بدرجة مشهودة.

وكان التوسع في فتح المدارس زمن الأيوبيين والمماليك كبيراً، ويتضح هذا فيما أورده المقريزي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م) عن المدارس في القاهرة، وما ذكره ابن بطوطة عن المشرق في القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م.

أنشئت المدارس أساساً لتدريس المذاهب الفقهية. ثم أضيفت موضوعات أخرى لتشمل فروع المعرفة كافة، من العلوم الإسلامية وعلوم العربية والعلوم العقلية.

وقد أفاد التعليم في المدارس والمساجد من الأوقاف بشكل واسع، بل إن ازدهار المدرسة ارتبط بالتوسع في الأوقاف التي يوقفها الأمراء والأغنياء وكبار رجال الدولة.

وهناك التعليم المهني، وفي طليعته دراسة الطب في المستشفيات، وهذه اعتمدت على الدراسة والممارسة.

ويمكن الإشارة إلى تعليم الصنائع والحرف، وهو يعتمد على الممارسة أولاً، ويتدرج الفرد في الصنعة من مبتدئ إلى صانع إلى أستاذ. وللحرف قيم أدبية وخلقية تتمثل في مفاهيم الفتوة، كما يتبين من الكتب التي وضعت لها.

ج ـ من القرن السادس عشر إلى أوائل القرن العشرين

وفيها سيطر الغربيون على طرق التجارة، وتدهورت الأحوال الاقتصادية، وشاع الإقطاع العسكري، ودخلت البلاد العربية عامة في إطار الدولة العثمانية.

وتلاحظ فترتان في هذه المرحلة:

(١) الفترة حتى نهاية القرن الثامن عشر: وهي فترة استمرت فيها المدرسة في المشرق والمغرب، ولكنها كانت فترة ركود ثقافي.

(٢) القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين:

وهي فترة الغزو الغربي، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً. وفيها تركت المؤسسات التعليمية الموروثة لذاتها، وأحدثت مدارس حديثة على النمط الغربي، عسكرية ومدنية، لإعداد الضباط ولتخريج موظفي الإدارة، دون وجود صلة بين الخطين.

وكانت هذه فترة انقطاع ثقافي لم تتطور فيها المدارس الموروثة، بل إنها تراجعت في حين إن المدارس الحديثة كانت منقطعة عن التراث. ولكنها كانت في الوقت نفسه فترة إحياء ثقافي، تمثل في نشر الأصول وفي محاولة لفهم التراث. كما أنها كانت فترة ظهور الحركة الإسلامية، سلفية وإصلاحية، إضافة إلى الحركات القومية والوطنية. هذا الوضع أدى إلى ازدواجية في الثقافة وإلى كثير من البلبلة. ولعل كل هذا وراء الدعوة إلى العودة إلى الأصول والتراث في سبيل تربية عربية إسلامية تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

الفصل الثامن

التكوين التاريخي للأمة العربية(*)

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في: ملتقى الشباب العرب الدارسين في الجامعات الأردنية، ١٩٩٥.

- ١ -

الحديث عن التكوين التاريخي للأمة العربية يتصل بآراء تتردد في ظروفنا الحاضرة. فقد أخذ البعض يشكك بوجود أمة عربية، ويرى الحديث عنها عاطفة فحسب، وأنكر البعض وجود قومية عربية، أي: هوية مشتركة، لعدم وجود دولة تضم العرب، بينما سبق آخرون إلى أن الفكرة العربية اقتباس للفكرة القومية الأوروبية أو صدى لها. ولما كانت الأمة قاعدة الوعي عند العرب، رأينا دراسة أصولها وظروف تكوينها في التاريخ.

إن القومية ترتبط في الغرب بظهور الطبقة الوسطى وبطموحها، وبتكوين الدولة القومية، وبالتوسع الخارجي والاستعمار. وهي لا تقوم بالضرورة على وجود أمة واحدة ابتداءً، بل قد ترتبط بنوع من المزج البشري واللغوي، فذلك رهين بظروف تكوين الدولة.

وسواء كانت الإرادة أو اللغة أو الشعور بالانتماء إلى أصل واحد، مع الذكريات التاريخية، لحمة هذا الكيان، فإنها في الغالب تفضي إلى فكرة الهوية الواحدة للمجموع والارتباط بها.

والدولة القومية حديثة في الغرب، وقد تقترن البدايات بالقرن السادس عشر، ولكن الفكر القومي اتخذ وجهة واضحة في أواخر القرن الثامن عشر، مع الثورة الفرنسية، وتبلور في القرن التاسع عشر عصر القوميات.

وانتشرت الأفكار الغربية عن القومية إلى الدولة العثمانية والبلاد العربية في القرن التاسع عشر، وبخاصة آراء الثورة الفرنسية.

جاءت الآراء الغربية إلى البلاد العربية، ولها تكوينها وتراثها ومفاهيمها وقيمها، ولم تأتِ إلى فراغ. إذ جاءت من مجتمعات نشطة متقدمة في العلوم والمعارف، ناهضة في اقتصادها وإنتاجها. واقترنت الأفكار بهذه القوة الغربية عسكرية واقتصادية وثقافية.

وكانت قد بدت في بعض البلاد العربية (مصر، الشام، العراق) بدايات تنبه ونشاط فكري تمثل في تجديد العناية باللغة **تاج العروس** والتاريخ «المرادي» والفكر الديني «الحركة السلفية».

ومن هنا المحاولات للإصلاح أو للتحديث في مختلف الحقول، يرافقه الشعور بخطر الغرب ومحاولة مواجهته.

ويبدو أن هذا التقابل والتبادل والصراع بين الغرب والشرق العربي، ساهم بصورة فعالة في إيجاد المسألة القومية. ويمكن الإشارة إلى التحديات الداخلية والتطلعات العربية ودورها في المسألة القومية.

إن المسألة القومية هي في الأساس مسألة هوية ووعي لها. وكانت القضية الأولى للعرب منذ المواجهة مع الغرب مسألة تثبيت الهوية في وجه الأخطار الخارجية، أو بث روح جديدة وتركيز الهوية بلغة العصر وأسلوب العصر، أي تحقيق الأصالة والمعاصرة في آن.

وإذا كان توحيد العرب في حركة واحدة ودولة واحدة حصل بالإسلام، وإذا صاروا محور الحضارة العربية الإسلامية التي كان وعاؤها الوحيد في فترة التكوين اللغة العربية، كان منتظراً أن يكون الإسلام والعربية (فكراً وتراثاً) وراء تحديد الهوية، سواء أكان ذلك بالعودة إلى الإسلام الأول، أو باتخاذ وجهة إصلاحية إسلامية، أو بتأكيد العربية رابطة، أو بربط العربية بالإسلام. والواقع أن التحرك في التاريخ العربي كان في إطار الإسلام والعربية.

ولكن سؤالاً يفرض نفسه ـ هل إن قضية الهوية العربية والوعي المتصل بها هي قضية حديثة رافقت قدوم الموجة الغربية ومواجهتها، أو إنها عريقة الجذور ترتبط بمفهوم الأصالة؟ وهل هي تاريخية أم حديثة أم تجمع بين الاثنين؟ وهل ترتبط بمفهوم الدولة أو بمفهوم الأمة؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة، تحدد طبيعة الهوية والوعي، ودلالة الفكرة العربية، وهذا يتطلب استعراض تاريخ العرب حتى الفترة الحديثة.

إن المحاضر يرى أن الوعي العربي الحديث يرتبط بمفهوم الأمة العربية الذي تكون في التاريخ، وأن الأمة العربية تكونت على قاعدة من اللغة والثقافة العربية، وأن الآراء الحديثة لم توجد هذا الوعي بل نشطت وغذت مفاهيم عربية قائمة في التراث.

كان للعرب ابتداءً مفهوم إثني للعروبة يستند إلى فكرة النسب رابطة، ولكن هذا الإطار لم يفض إلى تكوين الأمة. ثم تراجع هذا المفهوم لتبرز فكرة العربية رابطة وانتماء، وهي فكرة أدخلها الإسلام لتصبح أساس الانتماء إلى الأمة العربية. وعزز ذلك تكوين ثقافة عربية إسلامية، وتطورات اجتماعية اقتصادية أدت إلى تكوين الأمة العربية في الواقع وفي الفكر. ويحسن بنا أن نشير إلى التطورات التاريخية التي أدت إلى ذلك.

مر العرب بثلاث فترات أساسية في تاريخهم، الفترة قبل الإسلام، والفترات الإسلامية حتى القرن الثامن عشر، والفترة الحديثة. وهذا التقسيم لا يعني الانقطاع، فالاتصال قائم بتأثير عناصر استمرار أساسية، بل أريد به تيسير الحديث في موضوعنا.

كانت الجزيرة مهد العرب، وبهم عرفت في التاريخ. وكانت موطن شعوب أخرى سبقتهم في الخروج منها وفي تكوين حضارات مزدهرة في الشمال، وكانت تتكلم لغات قريبة من العربية، وهذه هي الشعوب العروبية.

إن الطبيعة الجغرافية للجزيرة وموقعها على خطوط التجارة العالمية كانا المحورين الرئيسيين لحياة العرب قبل الإسلام.

إن فترة تاريخ العرب قبل الإسلام فترة موغلة في القدم، محورها الجزيرة العربية، وهي فترة تقترن فيها البداوة في الجزيرة بالتكاثر الطبيعي والضغط على المناطق الزراعية في الشمال والجنوب، وبصراع متصل بين البادية والحاضرة، وتتمثل فيها الفروسية وقيم المروءة. وهي فترة شهدت قيام كيانات حضرية ـ في جنوب الجزيرة خاصة ـ تستند إلى التجارة، كما كان للتجارة أثرها في حياة القبائل على طرق التجارة الداخلية بين الخليج العربي والبحر الأبيض، وبين العربية الجنوبية والشمال.

وهي فترة هيأت الأرضية لما تلاها. ففيها تكونت لغة أدبية مشتركة تجاوزت لغات (لهجات) القبائل في شمال الجزيرة، ولغة عرب الجنوب، وفيها ظهر الشعر العربي قبل الإسلام بقرون وازدهر ليبلغ مستوى رفيعاً صار مثالاً للعصور التالية. ومع أن العربية قديمة، وكتبت بأكثر من خط، فإن الخط العربي الحالي استعمل بدءًا بالقرن السادس الميلادي واختارته مكة ليعم ويصبح الخط العربي. وفيها تكون شعور بروابط في الأنساب، وشعور في بعض الجهات بالتميز عن الشعوب الأخرى.

ومع وجود الوثنية المجزئة، فقد كان لقريش دور في التوجيه إلى الكعبة وإلى تكوين نوع من السلم الديني القرشي في الجزيرة. ومع ظهور الملكية في بعض الجهات في الجزيرة وخارجها، فإن القبائل كان لها مجالس، وكانت الرئاسة بالاختيار، مع رفض الوراثة المباشرة. وظهرت فكرة الملأ أو مجلس الشيوخ في اليمن، كما كان هناك الملأ المكي الذي ينظر في شؤون قريش التجارية والعامة، ويجتمع فيه ممثلو العشائر القرشية وأكثرهم ثراءً.

ـ ٣ ـ

وظهر الإسلام عقيدة شاملة، وجاء بمفهوم الأمة المستندة إلى العقيدة مع احتمال وجود أسس أخرى[١]. ووضع الرسول تنظيم الأمة في المدينة في «الصحيفة»، وحلت الأمة محل كيانات أخرى قبلية أو مدنية. وبقيت القبائل والعشائر وحدات اجتماعية في إطار الأمة، ولكن الولاء للأمة. وفي طليعة أهداف الأمة توفير العدل، والجهاد، وحفظ الأمن. ومن مفاهيمها الأساسية المساواة بين الأفراد والشورى. ويتأكد دور الأمة في أن اجتماع رأيها (أو رأي مجتهديها) مصدر ثالث للتشريع بعد القرآن والسنّة.

وقد ورد في القرآن والحديث أكثر من معنى للأمة. فقد كان الناس أمة واحدة[٢] وتعني الجماعة من الناس[٣]، أو فئة من الناس بينهم رابطة[٤]، قد تكون اللغة. والأمة تتألف من أقوام[٥]، أو من شعوب وقبائل[٦].

وبالإسلام توحد العرب لأول مرة، وكونوا الدولة الواحدة، وأنهت الحركة الإسلامية الصراع بين البدو والحضر لفترة تزيد على قرنين، وحملتهم رسالة واحدة

---

(١) ﴿و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يُضلّ من يشاء﴾ [القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ٩٣]، وأ. ي. ونسنك [وآخرون]، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل**، ٨ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٦ ـ ١٩٨٨)، ج ١، ص ٩٢ وما بعدها.

(٢) ﴿وما كان الناس إلا أمّة واحدة فَاختلفوا﴾، و﴿كان الناسُ أمة واحدة فبعث الله النَّبيّين﴾، [القرآن الكريم: «سورة يونس،» الآية ١٩، و«سورة البقرة،» الآية ٢١٣ على التوالي].

(٣) ﴿ولما ورد ماء مَدْيَنَ وجدَ عليه أمة من الناس يسقون﴾ [المصدر نفسه، «سور القصص،» الآية ٢٣].

(٤) ﴿قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتَدون﴾ [المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٢٢].

(٥) انظر: ونسنك [وآخرون]، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل**، ج ١، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٦) ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ [القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣].

نهضوا بها هي رسالة الإسلام، ولم تبدأ الفتوح جدياً إلا بعد هذه الوحدة.

ونزل القرآن بالعربية، فأكسبها حرمة وقوة وسعة على الزمن، وجعلها لغة الإسلام لقرون، وصار تعلمها ولفترة طويلة مقترناً بالدخول في الإسلام.

وفي القرآن والحديث، كانت العربية أساس النسبة إلى العرب، وبذلك أدخل مبدأ استناد العروبة إلى اللغة العربية، وبذلك اكتسبت العروبة دينامية توسعية واضحة بإخراجها من إطار النسب المحدود كما هو الحال في المفهوم القبلي، وكان منتظراً أن يكون هناك صراع بين القديم وهو فكرة النسب، والجديد وهو فكرة اللغة أساساً للعروبة. وتحقق انتصار الفكرة الجديدة بعد تطورات اجتماعية، اقتصادية، سياسية متشابكة، وذلك بعد انتهاء الدولة الأموية والعصر العباسي الأول، أي بعد فترة السيادة العربية كما سنرى، وبعد توسع العروبة نتيجة التعريب.

انتشر التعريب ابتداء نتيجة دخول الناس في الإسلام، وإلى حد ما نتيجة انتشار العرب. واقترن انتشار الإسلام بالعربية لفترة تزيد على قرنين، كما يبدو من قول مولى هشام بن عبد الملك للمنصور حين سأله عن هويته؛ إذ قال: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا به، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه». وحين توسع انتشار الإسلام في ما وراء النهر في أواخر العقد الأول للقرن الثاني للهجرة، أشار الدهاقين إلى المسلمين الجدد بأنهم عرب. فقد شكى الدهاقين إلى الأمير أشرس بن عبد الله أمير خراسان في سنة ١١٠هـ «ممن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً».

وفي مجتمع وحداته الاجتماعية العشائر والقبائل، كان المسلمون الجدد في المدن يرتبطون بالولاء بشخصية أو بأسرة أو بقبيلة عربية، ومن هنا تسميتهم بالموالي. وهذا يفضي إلى تعليم العربية والتأثر بالأخلاق والسجايا العربية. وإذا كانت أكثرية الموالي ابتداءً من أسرى الحرب والسبايا، الذين اعتبروا غنيمة ثم أعتقهم أسيادهم، فإن جل الموالي بعد فترة الفتوح كانوا من الأحرار الذين دخلوا الإسلام. ولم يكتف الموالي بتعلم العربية، بل إن الكثير منهم ساهموا في الحركة الثقافية العربية الإسلامية، وحتى اندفع البعض فنسب إليهم دوراً يتجاوز الواقع التاريخي.

وكان لاختلاط المسلمين الجدد بالعرب أثر في اللغة، وهي أساسية لقراءة القرآن، فلما بان اللحن في الكلام عني العرب بضبط اللغة. وكان للنحويين، وجلهم في الأساس من القراء، دور في وضع قواعد اللغة، وهذا بدوره مكّن من تعليم اللغة العربية لغير العرب بصورة سليمة.

ومن ناحية أخرى، نشير إلى تعريب الدواوين ـ دواوين الخراج ـ ابتداء من أيام عبد الملك بن مروان، وهو عملية تعريب واسعة استمرت حوالى نصف قرن وكان لها دور كبير في تمكين العربية لتصبح لغة الثقافة العامة، وفي توجيه كل العناصر الطموحة من غير العرب إلى العربية، وتعريبها.

وكان لانتشار العرب دور ملحوظ في التعريب. ويحسن ملاحظة هذا الاتجاه وما رافقه من تطور.

ـ ٤ ـ

خرج العرب ابتداء للفتوح بصورة طوعية، وبأعداد متواضعة نسبياً (حوالى ٦٠,٠٠٠ لفتوح العراق والشام والجزيرة الفراتية ومصر). واتجهت الخلافة إلى إنشاء مراكز للمقاتلة في العراق (الكوفة والبصرة) وفي مصر (الفسطاط)، وسميت دور الهجرة لتكون مراكز أمامية للانطلاق، واتخذت من بعض المدن مراكز للمقاتلة العرب كما في بلاد الشام. وجعلت الخلافة من سياستها تشجيع الهجرة إلى الأمصار الجديدة، حتى إنها حرمت من العطاء من لا يشترك مع المقاتلة. وتوسعت الهجرة بعد انتهاء الفتح، وفتحت أبواب السهول الشمالية والبلاد غرباً وشرقاً أمام أهل الجزيرة ولم تكد تمر عشرون سنة على الفتح حتى تجاوزت أعداد المقاتلة في الكوفة والبصرة والفسطاط مثلاً الضعف. واستمرت حركة الهجرة قوية في القرن الأول الهجري ولم تنقطع بعد ذلك.

وكانت الهجرة إلى المراكز الجديدة طوعية (كما كان الحال في الاشتراك في الفتوح) فلم تخرج قبيلة بكاملها إلى مركز ما، بل إن مجموعات من قبائل مختلفة من بدو وحضر، ومن قبائل شمالية وجنوبية، خرجت إلى المراكز. وفي كل مركز تكونت روابط جديدة نتيجة المشاركة في الفتوح، والإفادة من الفيء الوارد إليها، ونتيجة الإقامة في موطن واحد، والمصاهرات. وتكون ولاء جديد لهذه المراكز يتجاوز في أهميته الاجتماعية الروابط القبلية العامة. ومع أنه سادت في كل مصر لغة الجماعة الأكبر، كما يقول الجاحظ، فإن هذه المراكز كانت خطوة أولى في تكوين الأمة العربية.

هذه المراكز تحولت إلى مجتمعات مستقرة حضرية، كما كان بعضها مثل الكوفة والبصرة ابتداءً ثم الفسطاط والقيروان في ما بعد، مراكز للثقافة العربية الإسلامية.

في هذه المراكز اجتمع البدو والحضر، واتجه البعض إلى تملك الأرض.

ويلاحظ أن الخلافة اعتبرت جلّ الأراضي المفتوحة فيئاً للأمة الإسلامية أو وقفاً، في حين إن المقاتلة كانت تريد اعتبارها غنيمة تعطى للمقاتلة. وهذا يبين الاختلاف بين النظرة القبلية والنظرة الإسلامية التي تنطلق من مفهوم الأمة. ولكن الأراضي التي لم يكن لها مالك اعتبرت ابتداءً فيئاً للمقاتلة (صوافي) ثم صارت من أيام معاوية تابعة لبيت المال. وهناك الأرض الموات التي تحتاج إلى جهد ونفقة لإعمارها، وهذه يمكن منحها لإحيائها حسب رأي الخليفة أو من يخوله.

وكان عرب المدن في الحجاز وأشراف القبائل أسرع إلى الالتفات للأرض، في حين إن عامة القبائل لم تقدر على ذلك ابتداءً، ولم يتوفر لها المال في ما بعد، وبالتالي امتلكوا الأراضي بالإقطاع (خاصة من الصوافي) وبالإحياء وبالشراء، وكان هذا داعياً لاجتذاب الفلاحين ولتعريضهم للعربية وللإسلام.

ثم إن المراكز العربية صارت أسواقاً للريف المحيط بها، كما إنها صارت هدفاً للهجرة من الريف، وكان ذلك سبيلاً آخر لنشر العربية والتعريب في الأرياف المجاورة.

ومن ناحية ثانية كان عامة المهاجرين من الجزيرة يسجلون في ديوان المقاتلة ويدفع لهم العطاء، ولكن كان لا بد من تحديد عدد المقاتلة بعد استقرار الأوضاع حسب حاجة الدولة، وبدأ المروانيون بذلك. وهكذا اتجهت أعداد متزايدة من القادمين الجدد إلى فعاليات سلمية أخرى مثل استغلال الأرض والتجارة، بل وبان ذلك أكثر جدوى من ناحية اقتصادية. وبالتدريج بدأ العرب يتجهون إلى الريف في نهاية القرن الأول وفي مطلع القرن الثاني للهجرة (في العراق والشام ومصر)، وهذا كوّن صلات ومصالح، وأحياناً مصاهرات، مع أهل الريف وساعد على التعريب.

وساعد على تقوية تلك الصلات الاتجاه إلى التسوية بين العرب المسلمين وغيرهم في الخراج، فقد كان العرب المسلمون ابتداء لا يدفعون إلا العشر حتى على ما يشترون من أرض خراجية. واستمر الحال إلى أيام عمر بن عبد العزيز حين حاول حماية الأرض الخراجية كمورد للخزينة بمنع بيعها، ولما لم تفلح الدولة في إيقاف الشراء وتحويل الأرض الخراجية إلى عشرية، تقرر اعتبار الخراج إيجاراً للأرض يدفعه من له حق استغلالها من العرب وغيرهم. وهذا جعل مصالح العرب وغيرهم متوازية، وساعد على تكوين مصالح مشتركة، ويسر عملية التعريب.

وبتقليص العرب في الديوان بعد مجيء العباسيين، زاد عدد من اتجه إلى الأرض والتجارة وتأكد ذلك حين أسقط العرب كلياً من الديوان أيام المعتصم،

وهذا زاد من تحول العرب إلى الفعاليات السلمية؛ الأرض والتجارة وحتى المهن. وبذلك اتسعت صلات العرب واتسع نطاق التعريب.

ويلاحظ هنا التطور الاجتماعي للجماعات العربية في الأمصار. فإذا كان عماد هذه الجماعات ابتداء المقاتلة ـ ومنهم الملاكون ـ فإن الاستقرار أدى إلى تطور حضري واسع، وإلى بدايات ظهور فئة تجارية متوسطة وإلى نشاط ثقافي، كما إن الروح القتالية ضعفت بالتدريج إلا في المناطق على الحدود. وأدى التطور الاقتصادي، وخاصة بالنسبة إلى استغلال الأرض، إلى فجوة بين الأشراف والملاكين وعامة القبائل مما أضعف روح التماسك القبلية. وكانت فترة صدر الإسلام فترة صراع بين المفاهيم القبلية والمفاهيم الإسلامية في الحياة العامة وأدى إلى استعلاء الثانية. ولم تستطع الدولة الأموية تعديل سياستها ومؤسساتها بما يتمشى وهذه التطورات، ومن هنا كان نجاح الدعوة العباسية، وهو نجاح يعني ضربة للقبيلة ولِقِيَمِها، والتخلي عن فكرة المقاتلة من القبائل لإحداث جيش نظامي من العرب ومن غيرهم، وبروز دور الكتّاب، وارتفاع شأن التجار، وتوسع نشاطهم الاقتصادي، وإشراك غير العرب في الإدارة على أساس إسلامي، وتأكيد الإسلام والمفاهيم الإسلامية في الحياة العامة.

وبعد مجيء العباسيين، ازدهرت التجارة، ونشطت الصيرفة والمؤسسات النقدية، وزادت الملكيات الكبيرة، وصار للإمكانيات المادية وزنها في الحياة الاجتماعية والعامة. وتمثل ذلك في الحركات الاجتماعية التي عبرت عن هذا الانقسام الجديد في المجتمع بين العامة والفئات الغنية الممولة، وبالتالي لم يعد للنسب ذلك الدور الكبير في الحياة العامة.

ـ ٥ ـ

ويلاحظ أن التطورات في الحقل السياسي، كان لها دورها في التحول العام. فقد أقيمت الخلافة بعد وفاة الرسول، باجتهاد من الصحابة، لتكون المؤسسة السياسية. وكان اختيار الخليفة الأول بالانتخاب الذي جرى في المدينة من قبل المهاجرين والأنصار. وتمخض ذلك عن جعل الخلافة في قريش، وعن مبدأ الانتخاب ورفض الوراثة، وعن انفراد المركز بالقرار.

ويتمثل عنصر التجربة في مؤسسة الخلافة زمن الراشدين في تنوع الأسلوب. فالخليفة الثاني جاء بتسمية تسبقها المشاورة، وجعل الخليفة الثاني الأمر لمجلس شورى من ستة انتهت مداولاتهم وإجراءاتهم إلى اختيار عثمان. وجاء الخليفة الرابع

في جو مضطرب باختيار الأنصار وجل المهاجرين. وكانت الفتنة التي نقلت الأمر من فكرة الانتخاب والشورى إلى السيف، وانتهت بنقل السلطة إلى الأمصار ـ حيث المال والرجال ـ وإلى الأمويين. ومع تأكيد مفهوم الشورى زمن الراشدين إلا أن هذا المفهوم لم يتمثل في تنظيم مؤسسي ولذا لم يرسخ.

وأدخل الأمويون فكرة الوراثة، وشهد عصرهم أكثر من اتجاه في الخلافة، بين دعوة إلى الشورى بين أبناء المهاجرين، ودعوة إلى الانتخاب المطلق بين العرب أو بين المسلمين عند الخوارج، وتأكيد على حق آل البيت في الإمامة، والاتجاه إلى حصر الخلافة في الأمويين والقبول بشورى زعمائهم ورؤساء القبائل الموالية لهم. ولم يستطع الأمويون بلورة اتجاههم بدليل دعوة أحد المتأخرين من خلفائهم إلى الشورى، ولجوئه وخلَفِه إلى السيف لحل مشكلة الخلافة.

وجاء العباسيون باسم الوراثة الشرعية، وأحدثوا جيشاً نظامياً من العرب والفرس، واستندوا إلى ثلاث دعائم: الجيش والكتّاب والقضاة.

واعتمدت الخلافة العباسية على البيروقراطية، ولم يعد للشورى ـ إسلامية أو قبلية ـ مجال. وحين فشل التوازن العربي الفارسي في فترة قرن، لجأ الخلفاء إلى الاستناد إلى المماليك الأتراك وغيرهم، وعزلوا أنفسهم كلياً عن الأمة، وأكد ذلك الاتجاه إلى الحكم المطلق منذ مطلع الدولة العباسية.

وكان ذلك بداية الانحدار الذي أبعد العرب عن السلطة وعن الحياة العامة. ومع بقاء الشورى والاختيار حيّة في الفكر، وفي تطبيقات محدودة (كما هو عند الإباضية)، فإن الفقهاء من أهل السنّة تدرجوا بين القرن الثاني والقرن الثامن للهجرة في سلسلة تسويات بين الواقع والمفاهيم حتى انتهوا في فترة تالية إلى تبرير الحكم المطلق وإلى اعتبار القوة أساس الشرعية (السلطنة تجاه الخلافة)، باسم المحافظة على الشريعة.

ولم يستطع العباسيون إقامة مؤسسات سياسية تعبر عن وجهتهم. ولعل الفجوة بين الفكر والتطبيق ظاهرة عامة في المقارنة بين الفكر السياسي وأنظمة الحكم في الإسلام.

وحين نستعرض صفحات تاريخ العرب نرى أن فكرة الملأ المكي، وهي تلائم أوضاع مدينة تجارية، لم تكن الصيغة التي تلائم المدينة المنورة، وهي قلب أمة إسلامية متوسعة ودولة، فلم تستقر الشورى في المدينة، بل إنها فشلت عملياً عند قيام الفتنة.

وحاول الأمويون الاستناد إلى مفاهيم المشورة القبلية، ولكن ما يصدق في قبيلة لم ينجح في إطار دولة، ووجد مقاومة من كافة الأحزاب الإسلامية.

ولجأ العباسيون إلى فكرة الوراثة الشرعية مقرونة بالحكم المطلق، فكانت ولاية العهد مشكلة دائمة، وطمست الشورى، ولما تحكّم الجند التركي عزل الحكم عن الأمة فكانت بداية النهاية للخلافة العباسية.

وهذا وضع بعيد عن وضع العرب في الفترة الأموية، إذ كانوا يرون الدولة عربية، والسلطان عربياً، ويرون أنهم هم الذين قاموا بالفتوح، ولكنهم الآن يرون السلطة خارج نطاقهم، والسلطان بعيداً عنهم، ولم يعد لهم ذلك الدور.

وإذا كانت الخلافة تعني رئاسة الأمة، وترمز للسلطات العليا فيها وللشرعية، فإن العالم الإسلامي شهد ثلاث خلافات في القرن الرابع، وظهور كيانات مستقلة أو شبه مستقلة قبل ذلك، وهذا يعني أن الخلافة العباسية لم تعد تحمل دلالتها الأولى الشاملة، في حين إن فكرة الأمة بقيت راسخة.

كما إن قيام الكيانات المستقلة وشبه المستقلة في القسم الشرقي من بلاد الخلافة (إيران) كان عوناً على تنشيط اللغة الفارسية الجديدة والاتجاه إلى اتخاذها منذ نهاية القرن الثالث لغة الثقافة، وبذلك فتح الباب لظهور لغات أخرى في ديار الإسلام ولم تعد العربية لغة الثقافة الإسلامية الوحيدة، أي أن العربية بقيت لغة العرب والثقافة العربية الإسلامية.

ـ ٦ ـ

وكان لتكوين الثقافة العربية الإسلامية دور رئيسي في التعريب وفي بلورة مفهوم الأمة. تكونت هذه الثقافة بالعربية وفي المراكز العربية، وبخاصة دور الهجرة: الكوفة والبصرة، ثم الفسطاط والقيروان. وكان محورها العلوم الإسلامية (القراءة والتفسير والحديث والفقه وأصوله) وعلوم العربية (اللغة، النحو، التاريخ . . .).

وجاء الاختلاط بأصحاب الثقافات السابقة، وكان ذلك شفهياً في البدء ولم يُفْضِ إلا إلى نقل بعض الآراء الدينية، وبعض المعلومات التاريخية والقصصية، وبعض الآراء الفلسفية. لقد وضعت الخطوط الرئيسية للثقافة العربية الإسلامية في صدر الإسلام، ولم يلتفت العرب جدياً إلى الأخذ من الثقافات الأخرى إلا في العصر العباسي، وأغنوا الثقافة العربية بحركة الترجمة وخاصة في العلوم الصرفة والعملية، إضافة إلى الترجمة الشعبية من الفارسية. ولم يقتصر دور العرب والمسلمين

على نقل العلوم بل كان لهم بعدئذٍ دورهم في الإضافة إليها وتطويرها وبخاصة في حقول الرياضيات والكيمياء والطب والفلك. كما إنهم حاولوا تطوير الفلسفة وأكسبوها قالباً إسلامياً في علم الكلام وفي محاولة التوفيق بينها وبين الدين.

ويلاحظ أن الدراسات الإسلامية وبخاصة الفقه صارت قاعدة للوحدة العامة في الأمة الإسلامية وأساس تماسكها، بصرف النظر عن التجزئة السياسية، وكان صلب هذه الدراسات بالعربية.

هذا في حين إن علوم العربية كانت أساساً لتدعيم اللغة والثقافة وقاعدة لتسجيل الذكريات التاريخية.

وهكذا أصبحت العربية لغة وثقافة قاعدة العروبة وأساسها. وتأكد ذلك حين تعرضت الثقافة العربية الإسلامية للتحدي بمحاولة جماعات من شعوب أخرى إحياء ما اعتبرته تراثها الثقافي والحضاري القديم واتخاذ نظرة سلبية من العربية وتراثها. وكان الرد عليها بالعودة إلى تراث العرب الأدبي في الشعر واللغة والأمثال، وإلى إدخال الإنسانيات العربية في الثقافة، وإلى تأكيد الاستمرار الثقافي للعرب قبل الإسلام وبعده.

ويلاحظ أن الذين وقفوا في وجه هؤلاء كانوا من المستعربين إضافة إلى العرب بل لعل أكثرهم من أولئك، مما يشعر بالمعنى الثقافي للعروبة.

وحين ظهرت لغات أخرى في دار الإسلام ابتداء بالفارسية في إيران، والتركية في ما بعد، ساعد ذلك على تأكيد العربية لغة وثقافة وتراثاً للعرب وعلى توضيح مفهوم الأمة العربية.

كان انتشار الإسلام يقترن بانتشار العربية، وكان رأي البعض مثل الشافعي أن الإسلام يوجب تعلم العربية لفهمه، ولكن هذا لم يستمر إذ إن انتشار الإسلام لم يبق ملازماً للتعريب. ففي بعض البلاد (مصر والشام) كان التعريب شاملاً، ولكن الإسلام لم يعم. وفي بلاد أخرى (مثل المغرب العربي) عمّ الإسلام في فترة مبكرة (القرن الثاني للهجرة) ولكن التعريب لم يكن بتلك السرعة وبذلك الشمول. وفي بلاد أخرى (إيران وقسم من الهند مثلاً) عمّ الإسلام ولم يكن هناك تعريب.

لقد كان التعريب شاملاً في بعض البلاد نتيجة لتضافر عوامل عدة، منها شيوع لغات من قبل لها قرابة بالعربية مثل الآرامية والسريانية، وتعزز حين صارت العربية لغة الثقافة العامة. وهناك مدى انتشار العرب فلم يقتصر على

سكنى المدن، بل تجاوزها بالانتشار في الريف والاختلاط بأهله. وهذا يصدق على العراق والشام ومصر. والواقع أن التعريب كان أسرع في البلاد التي هاجرت إليها قبائل عربية قبل ظهور الإسلام (مثل الشام والعراق).

ونلاحظ الصلة بين مدى انتشار العرب والتعريب في المغرب العربي، حيث لم يتعرب الريف إلا بعد الموجة الهلالية في القرن الخامس الهجري، في حين إن التعريب في المدن كان واضحاً منذ أواخر القرن الثاني للهجرة. وهنا يذكر أيضاً أنه لم تكن في المغرب لغة للثقافة غير العربية.

أمّا في إيران مثلاً فقد كانت هناك ثقافة موروثة وجذور حضارية، وهكذا فإن اللغة الفارسية الجديدة ظهرت لغة ثقافية أواخر القرن الثالث/ التاسع، ثم إن العرب لم ينتشروا في الريف بل كان منهم المقاتلة وجماعات أخرى في المدن.

ـ ٧ ـ

أدت العربية والتعريب ـ مع التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والسياسية ـ إلى تحديد جديد لمفهوم العروبة. فقد كانت النظرة القبلية إلى العربية في صدر الإسلام ما تزال تقوم على الأنساب. وأضيف إليها دعوى جديدة لدعم الفكرة الإثنية، وهي أن تكون لغة الشخص العربية أصلاً لا بالتعليم. ولكن مثل هذا التحديد لم يثبت، وصارت العربية هي أساس الانتساب إلى العرب عامةً. وهذا مما وسع أفق العروبة لتتجاوز حدود النسب. فلا غرابة أن ظهرت الأمة العربية في الفكر، وهي تشدّد على اللغة (والثقافة العربية) وتعتبرها الأساس. وهي تظهر لدى المفكرين بين القرنين الثالث/ التاسع والثامن/ الرابع عشر.

فالشافعي (٢٠٤هـ) يؤكد العربية لغة ورابطة. وهو يشيد بالعربية، لسان العرب، وأن الله إنما خاطب بكتابه العرب بلسانهم، ويؤكد أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، ولذلك يقول: «على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه».

وإذا كانت العربية لسان العربي فهي أساس النسبة إليهم، إذ يقول: «وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها... ولا يعلمه إلا من قبله عنها... ومن قبله منها فهو من أهل لسانها»، ويضيف: «وإنما صار غيرهم من غير أهله (أي لسان العرب) بتركه، فإذا صار إليه صار من أهله».

وهكذا يربط بين العربية والإسلام. والعرب قوم الرسول، ومن فضل الله

عليهم أنه خص قومه بالذكر معه بكتابه، إذ قال: «وإنه لذكر لك ولقومك».

هكذا يعطي الشافعي للعربية دوراً محورياً، فهي لسان العرب وبها نزلت الرسالة، وجعل الناس لذلك تبعاً للسان العرب ولزم تعلمه، ومن علمه دخل في أهله العرب.

وتتطور الفكرة لدى الجاحظ (٢٥٥هـ/ ٨٦٣م) فهو يرى أن العرب أمة واحدة، وأن القبائل وحدات فيها. ومع أن القبائل تختلف في النسب بانقسامها إلى مجموعتين عدنانية وقحطانية، فإنهم جميعاً عرب. وهو يرى في العربية أولاً وفي الشمائل والأخلاق والسجايا ثانياً عناصر وحدة وسبب تكوين جديد يتخطى النسب. وهو يجد تأييداً لذلك في مثال إسماعيل بن إبراهيم، فيبين أنه جُعل عربياً وهو ابن أعجميين لأن الله فتق لهاته بالعربية المبينة دون تلقين وفطره على الفصاحة العجيبة دون تنشئة وتمرين وحباه من طبائع العرب ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم أكرمها وأعلاها فكان أحق بذلك النسب.

وانتهى الجاحظ إلى أن جعل المولى عربياً، فالمولى كان يأخذ العربية ويتأثر بنمط الحياة والمفاهيم العربية وبذلك كان ينتقل إلى العرب. وعزز رأيه بما جاء في الحديث «الولاء لحمة كلحمة النسب».

وأكد ابن قتيبة (٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، في الجيل التالي أن العرب أمة متميزة، قبل الإسلام وبعده. وهو يشيد بمزاياها الرفيعة ابتداء قبل الإسلام، ثم ينوّه بها في الإسلام إذ أكرمها الله بأن بعث النبي (ﷺ) منها، فجمع كلمتها ومكّن لها في البلاد.

وابن قتيبة يرى العربية أساس العروبة فيشير إلى العرب العاربة، ولد يعرب بن قحطان (أول من تكلم بالعربية)، ثم يبين أن إسماعيل نشأ بين العرب في جرهم، فتكلم بلسانهم، وصار أبا العرب المتعربة. فالعربية رابطة العرب عاربة ومتعربة.

إلا أن ابن قتيبة لا يلغي دور النسب، بل ما يزال يراه رابطة، كما أنه لا يرى في تعلم اللسان سبباً للخروج من النسب. وكان يميز بين من تعلم لغة ومن كانت لغة الأم لغته.

وللفارابي (٣٣٥هـ/ ٩٥٠م) الفيلسوف نظرته إلى الأمة. فهو يرى الأمة نوعاً من الاجتماع البشري، والأكثر أهمية. ويتناول الروابط التي تربط الأمة، فيذكر

رابطة النسب، ليبين أن أثرها يخف مع مرور الزمن، إلى أن تزول. ثم يشير إلى رأي آخر يقول: إن الروابط ثلاثة، هي: الاشتراك في اللغة واللسان **أولاً**، وتشابه الخلق **ثانياً**، والشيم الطبيعية **ثالثاً**، وبالتالي فإن الأمم تتباين بتباين هذه الروابط.

والفارابي يرجع الخلق والشيم إلى تأثير البيئة الطبيعية، أو الوضع الفلكي والجغرافي، وما يتصل بذلك من اختلاف الحرارة والرطوبة والمياه والهواء. ولذا فقد تتباين الخلق والشيم من بيئة طبيعية إلى أخرى. أما اللسان (أو اللغة) فهو وضعي، من عمل الإنسان، وهكذا اعتبر اللغة العربية الرابطة الأساسية الدائمة.

واستعمل الفارابي مصطلح الأمة بمفهوم بشري، في حين استعمل لفظ الملة ليشير إلى اتباع شريعة أو دين.

وتحدث المسعودي (٣٤٥هـ/ ٩٥٦م) مؤرخ الحضارة، عن الأمم الخالية، ولاحظ أنها تتميز في الأساس بثلاثة أمور: شيمهم، وخلقهم الطبيعية، وألسنتهم، وهو يتفق في ذلك والفارابي.

ولاحظ المسعودي أهمية البيئة الجغرافية في تكوين المجتمعات وثقافاتها، وربط بين تأثير البيئة والسمات الطبيعية للسكان، ومواهبهم وإمكاناتهم الخلقية والفكرية، ووجد في البادية وفي الجبال أمثلة لتوضيح ما يريد من أثر البيئة في المعاش والأخلاق والسمات. ولكن البيئة قد تصبح ثانوية في مرحلة تالية من حياة الأمة.

ولاحظ المسعودي أن كلاً من الأمم الخالية كان لها ملك واحد ولسان واحد، ولكن الوحدة السياسية قد تزول بالتجزئة أو بغيرها، ولكن الأمة باقية مما يؤكد أهمية اللغة.

والعرب عند المسعودي أمة، العربية لغتها ورابطتها الأولى، فهي لغة قحطان أصلاً، ثم صارت لغة إسماعيل بن إبراهيم بعد أن نشأ في العماليق وجرهم، وبالتالي لغة عرب الشمال أو النزارية وهم ولد إسماعيل.

ولعل السجال الثقافي الذي دار بين أهل العربية والداعين إلى ثقافات أخرى قديم، أدى إلى تأكيد أهمية العربية والاتصال الثقافي في تاريخ العرب، وإلى التنويه بالترابط الوثيق بين العروبة والإسلام.

فأبو حيان التوحيدي (٤١٤هـ/ ١٠٥٤م) يبين أن العرب أمة، لها مزايات ولغتها الغنية قبل الإسلام. وفي الإسلام تحولت محاسن الأمم إليهم، ووقعت

فضائل الأجيال عليهم دون طلب منهم أو كدح بل بتوفيق من الله. وهكذا اجتمعت لهم من عادات الحاضرة أحسن العادات ومن أخلاق البادية أطهر الأخلاق. وهكذا يؤكد التوحيدي على وجود أمة عربية نبيلة قبل الإسلام وبعده.

ويبين الثعالبي (٣٥٠ ـ ٤٢٩هـ/ ٩٦١ ـ ١٠٣٨م) أن العرب أمة، لغتهم العربية وهي رابطتهم وقاعدة ثقافتهم. ويشيد بتميز العربية، إذ شرفها الله وعظمها وقيض لها من يحفظها.

ويعرض ابن منظور (٧١١هـ/ ١٣١٤م) في معجمه «لسان العرب» المفاهيم العامة للفظة عرب في عصره. فأوضح أن لفظ العرب يشمل البدو والحضر وأن العربية هي الرابطة العامة للعرب. وعرف بالعرب قبل الإسلام بأنهم الذين سكنوا جزيرة العرب ونطقوا بلسان أهلها، يمنيهم ومعدهم.

ويورد ابن منظور المفهوم بأن العربية هي أساس التسمية والنسبة للعرب، سواء أكانوا عاربة (قحطانية) أم مستعربة (أولاد إسماعيل). ويفهم من تعاريفه أن العرب أمة، ويشير إلى معانٍ أخرى لكلمة أمة، ومنها أتباع نبي. فالأمة إذن قد تقوم على روابط بشرية مثلما تقوم على رابطة الدين.

ويتحدث ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) الفقيه عن العرب مقابل العجم، ويبين أن العرب، في الأصل، قوم تجمعهم ثلاث روابط: اللسان أو اللغة العربية، والنسب والموطن، وهو جزيرة العرب، وبهذا يشير إلى ما قبل الإسلام. ثم يشيد بفضل العرب انئذ لما اختصوا به في عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم، ويعدد مزاياهم (السخاء والحلم والشجاعة والوفاء. . . إلخ) وينوّه بتميزهم قبل أن يظهر الإسلام بينهم، وبجدارتهم بحمل الرسالة الجديدة، فلما بعث الله محمداً (ﷺ) بالرسالة أخذوا هذا الهدى العظيم بتلك الفطرة الجيدة فاجتمع لهم الكمال بالقوة المخلوقة فيهم والكمال الذي أنزل الله إليهم.

ويلاحظ ابن تيمية أن الروابط القديمة للعرب تعرضت للتغيير أحياناً بعد الإسلام. فقد انتشروا في الأقطار، وانتشرت العربية فيها، فتعربت بعض البلاد، فصارت لدينا بلاد عربية أصلاً (الجزيرة العربية) وأخرى عربية انتقالاً (مثل الشام والعراق ومصر). أما النسب فلا يبدو رابطة دائمة عنده، فأكثر العرب في زمنه لا يعرف نسبهم.

ويذهب ابن تيمية إلى أن مقياس العروبة اللسان العربي وأخلاق العرب. ويورد الحديث «إن الرب واحد، والأب واحد والدين واحد، وإن العربية ليست

لأحدكم بأب ولا أم، وإنما هي لسان فمن تكلم العربية فهو عربي». وهو يلاحظ أن اللسان ليس لغة فحسب، بل تقارنه أمور أخرى من العلوم والأخلاق، أي أنه الثقافة بالمعنى الواسع والخلق. وهذا يفضي به إلى الربط الوثيق بين العروبة والإسلام، «فاللسان العربي شعار الإسلام وأهله». والعربية ـ في رأيه ـ من الدين ومعرفتها واجبة لفهم الكتاب والسنّة. وهذا التلازم، في تقديره، بين الإسلام والعربية أساس التعريب.

ويبدو أن ابن تَيميّة أراد أن تعم العربية، وأن يشمل التعريب بلاد الإسلام، وأن تكون الأمة العربية في توسعها موازية لدار الإسلام.

وننتهي بابن خلدون (٧٣٢ ـ ٧٨٤هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٣٨٢م) بنظرته التاريخية التحليلية. فهو يعتبر العرب أمة لها روابط بشرية، وبهذا يميز كلمة «الأمة» من كلمة «الملة» التي تشير إلى الرابطة الدينية. وهو يرى أن الأمة تتكون من شعوب وقبائل، وأن الأمة قد يتبدل وضعها الحضاري، أو تتغير السلطة فيها أو تنهار دولتها، ولكنها كأمة باقية.

وبنظرة شاملة، يشير ابن خلدون إلى ثلاثة عناصر في تكوين الأمة هي: البيئة والنسب واللغة. فيلاحظ ابتداءً أثر البيئة الطبيعية في أسلوب المعاش وفي الألوان وتكوين الأجسام (الخلق)، ثم في الأخلاق والعوائد. وهذا ما لاحظناه قبله (المسعودي).

ويلتفت إلى النسب ليبين أنه رابطة أولية في تكوين الأمة ويقرر ذلك بالنسبة إلى البدو. ويرى أن النسب الصريح يرد عند البدو، ولكن الاستقرار والاختلاط يؤدي إلى ضعفه بالتدريخ وإلى اختلاط الأنساب وإلى ضعف أثر النسب حتى تفسد الأنساب وتضعف العصبية. ولكن هذا التطور لا يعني فقدان هوية الأمة بل هي باقية.

ثم يأتي إلى رابطة شاملة، هي اللغة، ويلاحظ أن العربية هي لغة البدو والحضر على السواء. ويشير إلى ارتباط العربية بالإسلام، فالشريعة جاءت بلسان العرب، ودخول الإسلام يوجب تعلمها، فانتشار الإسلام يفضي إلى انتشار العربية. وهناك أثر السلطان العربي في انتشار العربية، «فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب».

انتشرت العربية وصارت لغة العلم والثقافة في دار الإسلام، ولكنها تأثرت بالاختلاط بالأعاجم، فدب الفساد إليها، في لغة التخاطب خاصة، وتراجعت

مع تراجع السلطان العربي وبدأت تظهر لغات أخرى، ولكن العربية حفظت بتأثير الكتاب والسنة والعناية بهما.

وإذا كان النسب رابطة بين البدو، فالعربية هي الرابطة الأساسية في المجتمعات المتحضرة، وهي أيضاً الرابطة بين البدو والحضر، وقبل ذلك فالعربية هي سبب ظهور العرب المستعربة، وهذا يفضي إلى أن العربية هي الرابطة الأولى بين العرب، وهي قاعدة فكرة الأمة بمفهومها البشري.

هكذا تبدو العربية لغة وثقافة رابطة أساسية، كما يبرز الترابط بين العربية والإسلام في تاريخ العرب وفي تكوين الأمة العربية. وحينما زالت الدولة بقيت الأمة الكيان العام وأساس الولاء وقاعدة الهوية.

ويلاحظ أن فترة نشأة الثقافة العربية الإسلامية، وهي القرون الثلاثة الأولى ترافق فترة التعريب في المشرق، مما يشعر باتصال بين الوجهتين، كما أن فكرة الأمة على أساس ثقافي برزت في القرن الثالث الهجري.

تركزت فكرة الأمة العربية لغوياً وثقافياً في فترة تراجع السلطان العربي مع التجزئة السياسية، ورسخت بعد زوال السلطان العربي لتظهر في حركات شعبية محلية في العراق والشام، في حركات الفتوة والأحداث، وبقي الأدب مجال التعبير عن العروبة وبخاصة في الشعر. وبانت فكرة العروبة وتأكيد دور العربية في الأدب الشعبي المتمثل في ألف ليلة وليلة.

ولاحظ ابن خلدون أن عصره يمثل نهاية مرحلة، ويومي إلى بداية أخرى في عالم الإسلام عامة والأمة العربية خاصة. لاحظ أن العربية تراجعت أمام العجمة في اللهجات رغم بقاء الفصحى. ولاحظ أن العرب فقدوا العصبية التي يمكن أن تمكنهم من السلطان بعد زوال عصبية قريش ودورها، وأن السلطة بالتالي صارت لغيرهم.

كما لاحظ الرابطة بين العروبة والإسلام، ليقول: إن العرب لا يجتمعون إلا في دعوة دينية كما حصل عند ظهور الإسلام وفي فترات تالية.

ـ ٨ ـ

ولم يمر قرن حتى توسعت الدولة العثمانية إلى البلاد العربية. وظهر الصفويون في إيران والمغول في الهند ولم يبق إلا السعديون/ العلويون في المغرب. وانتقل مركز السلطة خارج البلاد العربية وصارت التركية لغة العثمانيين الرسمية وأهملت

العربية، لتبقى لغة العرب ولغة الدراسات الإسلامية. وهذا أكد اقتران العربية بالإسلام عند العرب وحدهم، وبقيت العربية لغة وثقافة من مقوماتهم الأساسية.

إن ظهور الوعي والحيوية عند العرب في أية فترة كان في نطاق الإسلام/العروبة، وهذا اعتمد تاريخياً على طبيعة التحديات التي واجهتهم. فحين يكون التحدي الأكبر خارجياً يبرز الوعي والمقاومة في إطار الإسلام، كما حصل في مواجهة غزو الإفرنج، وفي مواجهة المغول، وكما حصل في مواجهة الغزو الغربي الحديث في القرن السادس عشر: الحملات الإسبانية البرتغالية على شمالي أفريقيا والغزو البرتغالي للخليج العربي وسواحل الجزيرة، وجاء الرد عادة في الدعوة إلى الجهاد ضد الغزو الخارجي.

وحين يكون التحدي داخلياً، تبرز العربية وفكرة العروبة (المقترنة بالإسلام) كما حصل في مواجهة الشعوبية وكما حصل في أواخر القرن الثامن عشر وفي مطلع القرن العشرين. فالحركة السلفية قامت لإصلاح المجتمع بالعودة للإسلام الأول، وفترته فترة عربية أصلاً، فكانت الحركة تعني رفض الإسلام الرسمي الذي يمثله العثمانيون، وتجديد دور العرب في الإسلام وحملهم الراية، ورفض الخلافة العثمانية. فهي حركة عربية أصلاً ودلالة، ومن هنا خطرها الكبير على العثمانيين ومقاومتهم الشديدة لها.

دخلت البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية، مما جعلها تتعرض لتيارات عامة متماثلة أو متوازية مع بقاء الصلات بينها.

وكانت الدولة العثمانية طليعة القوة الإسلامية في وجه الغرب، وبقيت لقرون مصدر تهديد له، حتى بدا الضعف على الدولة أمام الغرب في القرن الثامن عشر.

وكان على الدولة العثمانية أن تعمل شيئاً لمواجهة التفوق الغربي العسكري والاقتصادي والتكنولوجي. فاتجهت ابتداءً إلى تحديث الجيش على أسس غربية، وكما حاول محمد علي في مصر، وتقوية الاقتصاد بتوجيه الدولة وهيمنتها. وهذا أدى بالتدريج إلى إنشاء نظام تعليمي حديث وترك النظام التعليمي الموروث ليتابع سيره مع شيء من الإهمال.

ولكن حركة التنظيمات منذ أيام محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩) إلى أيام عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩) تجاوزت ذلك إلى محاولة تحديث الإدارة والاتجاه إلى المركزية الإدارية، وإعادة النظر في نظام الضرائب وفي ملكية الأرض بالاتجاه

إلى ضرب الإقطاع والملكية المشتركة وتشجيع الملكية الخاصة. واتسع الاتجاه ليشمل النظام القانوني بالأخذ من القوانين الغربية في التجارة والجزاء وأصول المحاكمات وإقامة محاكم حديثة.

لقد أدى الاتجاه إلى الأخذ من الغرب في الفكر والمؤسسات إلى مشاكل وقلق، فالمؤسسات الموروثة أهملت أو أزيلت دون دعم أو تحديث لها، في حين إن المؤسسات الجديدة أدخلت دون تطور في المجتمع يوازيها.

وأدى الاتجاه إلى المركزية في الإدارة إلى مقاومة ورد فعل. وبانت المؤسسات والتشريعات الجديدة غريبة ولقيت مقاومة في قطاعات من المجتمع.

وأدت التنظيمات إلى انقسامات جديدة في المجتمع؛ فهناك الطبقة الجديدة من المتعلمين مقابل الأعيان والعلماء. وهناك قانون الأراضي الذي أوجد فئة جديدة من الملاكين الكبار ومن الإقطاعيين الجدد من شيوخ وتجار وأعيان.

وأدى التحديث في نظام التعليم إلى إيجاد خطين متباعدين: نظام التعليم الموروث بمفاهيمه وقيمه وعزلته، والتعليم الحديث الذي بدا غريباً في وجهته وبقي بعيداً عن التراث، وهذا خلق انقساماً في المجتمعات العربية الإسلامية في الفكر والنظرة.

وتغلغلت الآراء الغربية عن طريق التعليم وبخاصة العسكري وبالاتصال بالغرب، ومن ضمنها الآراء عن الدولة القومية في سلطنة متعددة الشعوب واللغات، ومفاهيم الحرية والمساواة والوطنية.

ولم تكن لدى الأتراك فكرة واضحة لتقوية الدولة، فقد تباين الاتجاه بين الجامعة الإسلامية والجامعة العثمانية (حسب المصلحة السياسية)، واختلفت النظرة في الجامعة العثمانية بين الدعوة إلى اللامركزية والدعوة إلى التتريك. وقد قويت هذه الأخيرة لدى جماعة الاتحاد والترقي بازدياد الوعي بين شعوب السلطنة.

وكان التشديد ابتداءً على الإصلاح، ولم يكن موضوع طبيعة الحكم أو النظام البرلماني موضع نقاش حتى النصف الثاني للقرن التاسع عشر حين دعا العثمانيون الفتيان إلى نظام برلماني ووصل الاتجاه أوجه في دستور مدحت باشا، ليضرب أيام عبد الحميد.

ولئن رافق الاتجاه إلى الإصلاح في النصف الأول من القرن التاسع عشر شعور بسمو الإسلام وتفوقه وثقة بقدرته، فإن هذا تزعزع في النصف الثاني،

وقوي تيار التقليد للغرب مع الخوف من تفوقه، واتخذ وجهة علمانية، مما زاد التخوف على التراث، وأدى إلى رد فعل سلبي لدى الكثيرين.

كل هذه التطورات أثارت مشكلة الهوية ودعت إلى التأمل في طبيعة المجتمع ووجهته.

في هذه الفترة، واجه العرب في إطار الدولة العثمانية (وفي مصر) تحديات خارجية، هي التغلغل الغربي، وخطر الهيمنة الغربية وخاصة بعد احتلال فرنسا للجزائر (١٨٣٠)، ثم فرضها حمايتها على تونس (١٨٨٢)، وفرض الحماية البريطانية على مصر (١٨٨٢)، وكان هذا بنظر جمهور العرب المسلمين وبعض المسيحيين التحدي الأكبر. كما واجه العرب تحديات داخلية، أخطرها ابتداء المشاكل الطائفية التي غذّاها الغرب في بعض البلاد (سورية، لبنان، مصر)، ومنها الشعور بحالة التخلف الثقافي والفكري، إضافة إلى أثر اللامركزية من شعور بأن المركز كل شيء وأن العرب لا شأن لهم في الأمور كما كان الحال قبل اللامركزية. وتأثر العرب بالتيارات الغربية سلباً وإيجاباً، وكان للإحياء الثقافي في مصر ابتداءً، ثم في الشام ولبنان في ما بعد أثره في التعريف بالتراث وقيمه.

وكان منتظراً أن ينعكس أثر هذه التحديات في الوعي، وأن يصدر الرد عليها في إطار العربية والإسلام.

ـ ٩ ـ

ويحسن أن نتبين خطوط الوعي في البلاد العربية، وأن لا تتداخل بشكل مربك. ولنبدأ بالإشارة إلى الخط الأقدم نسبياً. خط الوطنية. ورائد هذا الاتجاه رفاعة رافع الطهطاوي (ت ١٨٧٣) الذي اطلع على آراء الثورة الفرنسية، ومنها الوطنية. والفكرة في الأساس تعني اشتراك أبناء الوطن بروابط وحقوق وواجبات مشتركة. وللفكرة جذور أدبية في التراث «حب الوطن من الإيمان»، ولكنها أعطيت مدلولاً سياسياً بتأثير الأفكار الجديدة من جهة واستجابة لمشاكل داخلية ناشئة عن عدم المساواة بين أبناء الوطن على أسس سياسية أو بشرية (عنصرية) من جهة أخرى.

وفكرة الوطنية تبدو قريبة من مفهوم الدولة القومية، فأبناء الوطن يكونون تحت ملك واحد، وينقادون لشريعة واحدة وسياسة واحدة، وأولى الروابط أن لسانهم واحد (هو العربية هنا). والوطنية رابطة، كما إنها دافع للتضحية. وللمواطن حقوق منها الحرية والمساواة أمام القانون، والحرية تشمل الحرية الدينية. وللمواطن

واجبات في طليعتها احترام حقوق إخوانه في الوطن دون نظر إلى المعتقد أو الأصل. والأخوة الوطنية توازي الأخوة الدينية. وعلى أبناء الوطن التعاون لتحسين حالة إصلاح مؤسساته وعمل كل ما يؤدي إلى سعادة الوطن ورفعته وغناه.

تغلغلت الفكرة الوطنية في مصر، التي تشهد تعدداً في الأديان وتبايناً في العناصر البشرية. وقد انتشرت الفكرة وتمثلت في حركة وطنية مستمرة.

وتتمثل الفكرة لدى محمد عبده (ت ١٩٠٥)، فهو يرى الوطن قاعدة للحياة السياسية ويراه قرين الحرية. والوطن عنده خير أوجه الوحدة. وهو يتحدث عن موجبات الحب للوطن، وهذه الآراء جاءت في تيار الوطنية الذي رافق حركة عرابي.

وتتخذ الفكرة عند عبد الله النديم، وخاصة بعد حركة عرابي منحى تأكيد الأخوة الوطنية بين مختلف الطوائف وبخاصة بين المسلمين والأقباط، وهو يؤكد أن الجامعة الوطنية أصيلة في مصر، وأنها في سبيل حفظ مصر للمصريين.

ويلاحظ أن النديم يعطي العربية أهمية خاصة، ويقول: «إن من سلم في لغته سلم وطنه ونفسه...»، بل ويذهب إلى اعتبار العربية أساس الهوية «اللغة هي أنت إن كنت لا تدري من أنت» وهي أساس لاجتماع الكلمة ووحدة الرأي. فهي الرابطة الأولى بين أبناء الوطن.

إن فكرة الوطنية ظهرت في مصر ونمت فيها وكان لها أثرها في المفكرين خارجها. فبعد جيل من الطهطاوي، بشر بطرس البستاني بفكرة الوطن في جو الصراع الطائفي في لبنان ودعا إلى المصالحة والأخوة وأصدر **نفير سورية** (٢٩ أيلول/سبتمبر ١٨٦٠)، وذكر أبناء الوطن بأنهم تجمعهم لغة واحدة وعوائد ومصالح مشتركة. وأنشأ المدرسة الوطنية ١٨٦٣ وأصدر مجلة **الجنان** ١٨٧٠ لِبَثّ الفكرة الوطنية وشعارها شعار الطهطاوي «حب الوطن من الإيمان».

وبعد، فالبستاني يتمسك بالشرعية القائمة، وينادي بفكرة وطن سوري في نطاق الدولة. وقد أبرز فكرة ارتباط أبناء الوطن بالعربية فهي كما عند النديم قاعدة مشتركة لأبناء الوطن.

وتتمثل الفكرة عند أديب إسحاق (١٨٨٤)، الذي تأثر بآراء الثورة الفرنسية. وهو عثماني في ولائه السياسي، تحدث ابتداء عن الوطن العثماني، وبعد ذهابه إلى مصر تأثر بالفكرة الوطنية فيها واتجه فكره إلى الوطنية المصرية، وصار يعتبر مصر وطنه، ويجد في الديار واللغة الرابطة الوطنية وهو في تعريف

الوطن يكرر تعريف محمد عبده، وفي موجبات الحب للوطن يذكر بأقواله.

هكذا صار لفكرة الوطنية بجذورها الأدبية في التراث، معنى سياسي يستجيب لمواجهة الخلافات الداخلية وخاصة الطائفية. ورافقها شعور بأن الجهل وفقدان المساواة أساس التخلف، ومن هنا الدعوة إلى نشر المعرفة وتحقيق العدل. واستقر الاتجاه إلى أن العربية هي الرابطة المشتركة.

ورافق هذا التنبه شيء من القلق في بلاد الشام، يعود بعضه إلى تفكك النظام الإقطاعي، وظهور فئة من الأقليات ترتبط بالمصالح التجارية الغربية، ورد فعل البعض للتنظيمات التي أدت إلى تقليص حكم الشريعة، وتحديد نفوذ عائلات الأعيان نتيجة الاتجاه إلى المركزية وتكوين بيروقراطية حديثة.

ويمكن إضافة القلق والخوف من آثار الحرب الروسية العثمانية (١٨٧٧ ـ ١٨٧٨) التي أنزلت بالدولة العثمانية هزيمة تامة. إذ ولدت الشعور بعجز الدولة عن حماية البلاد، والخوف من استيلاء دول أخرى عليها. وكان التحرك في الفترة الأخيرة للحرب على يد جماعة من الوجهاء من مدن مختلفة من بلاد الشام ومن مختلف الطوائف الإسلامية (سنة، شيعة، علويون، دروز)، وهذا يعني أنها قامت على مفهوم وطني لا طائفي.

ويبدو من دراسة المعلومات عن هذا التحرك، ومن المناشير التي صدرت تهاجم العثمانيين، وجود صلة بين حركة الوجهاء وما جاء في المناشير من هجوم على الدولة. ويتبين أن هناك نشاطاً سرياً شارك فيه المسلمون والمسيحيون بين ١٨٧٨ و١٨٨١ عن طريق تنظيمات سرية. وإذا كان بعض المناشير يدعو للثورة وهي محدودة في أصحابها ودورها، فإن الاتجاه الأهم في العمل السري يدعو إلى الإدارة الذاتية (على غرار وضع لبنان) وجعل العربية رسمية، مع حرية التعبير، وإلى تحديد الجندية بالخدمة المحلية، هذا مع تهديد باللجوء إلى القوة إن أهملت المطالب.

وقد كافحت السلطات التركية اتجاه المناشير بقوة أيام عبد الحميد، وساعد على ذلك الهيمنة المالية الغربية نتيجة الديون (حتى أعلنت الدولة العثمانية عجزها المالي عام ١٨٧٥ ومصر عام ١٨٧٦ وتونس عام ١٨٨١)، وتبني عبد الحميد للوجهة الإسلامية السياسية.

أدى الخطر الخارجي والضعف الداخلي، في هذه الظروف، إلى أن يتجه الوعي العربي في الربع الأخير للقرن التاسع عشر إلى الدعوة إلى تحسين الأوضاع في البلاد العربية وإلى الاتجاه إلى الإدارة اللامركزية.

وكان التيار العام للوعي العربي يربط بين العروبة والإسلام، وتختلط بداياته بالتفكير الإصلاحي الإسلامي. وفيه التشديد على العربية (لغة القرآن) بإحيائها وتجديدها، وفيه الدعوة إلى العودة إلى الإسلام الأول (فترة الأمجاد الأولى)، وهذا يعني الإحياء العربي، لأنه السبيل إلى إحياء الإسلام (محمد عبده، رشيد رضا). وهذا قاد إلى فكرة الخلافة العربية. وبين هؤلاء من قال: إن الإسلام يتفق والقومية العربية (رشيد رضا ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥).

وأول من أعطى الإحياء العربي مفهوماً سياسياً عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٢). وهنا نلاحظ التأثر بالآراء الغربية، ولكن المحور هو المجتمع العربي الإسلامي. وهو ينطلق من أن أساس الفساد والخلل الاستبداد وهو قرين الجهل والانحراف عن الدين الحنيف. فعاد إلى الإسلام الأول ليرى فيه منطلقاته للإصلاح، ففي الإسلام يتمثل العدل والمساواة والشورى، ويراها قائمة حتى العصر العباسي الأول. وهو يرى في تسلط الشعوب الأخرى بداية الخلاف والاتجاه إلى الاستبداد والجهل. ويحلل أثر الترك ليرى الابتعاد عن العرب والعربية عكس من سبق من الشعوب الذين استعربوا، وهو يرى الخلل في المركزية الإدارية مع اختلاف الشعوب وجهل الحكام بها. ولذا فهو يؤكد اللامركزية. ويرجع إلى التاريخ ليرى أن مجد الإسلام يقترن بدور العرب فيه، فالعرب أعلم المسلمين بأمور الدين وأكثرهم حرصاً على حفظه، ولن يصلح الإسلام إلا بهم. وفي أثناء ذلك يتوسع بمزايا العرب، ويرى العرب أمة، والعربية الرابطة الأولى فيها. ولكن تأثره بالمفاهيم الحديثة جعله يثير أيضاً روابط الجنس والوطن والحقوق المشتركة.

وهو يدعو إلى نهضة الناطقين بالضاد، ولكنه في الظروف القائمة آنئذٍ يعزز دعوته بالوطنية ليتخطى الخلافات الطائفية، فنراه يهتف «فليحيَ الأمة، فليحيا الوطن».

وهو أول من قدم حلاً لمشكلة الخلافة في الظروف الحاضرة. فهو يدعو إلى إعادة الخلافة لأصحابها الشرعيين، ولمركز الإسلام، ويجعلها بالانتخاب من هيئة شورى، لتشرف على شؤون المسلمين الدينية. ويقصر سلطتها السياسية على الخطة الحجازية. وفي الإطارين يمارس الخليفة صلاحياته من خلال هيئات شورى.

وهكذا نرى العروبة والإسلام متلازمين عنده، فعز الإسلام ونهضته مرتبطة بالعرب. وكان لآراء الكواكبي أثر واسع في فكر عصره.

وسار الزهراوي في خط مماثل، ولكنه أكثر وضوحاً في الاتجاه القومي، فهو يشجب فكرة الجامعة الإسلامية سياسياً، وينفي تاريخيتها، ويرى أن الوحدة الإسلامية السياسية انتهت بعد عمر ولم تظهر بعدئذٍ حتى في مواجهة أقسى التحديات. لذا لا يرى الدين أساساً للاتحاد السياسي.

وهو إذ يقر العثمانية رابطة، يراها نوعاً من الاتحاد بين عناصر مختلفة، وأنها تنقسم انقساماً أول بحسب اللسان، وانقساماً ثانياً بحسب الدين. ويرى أن العربية هي الرابطة الأساسية بين العرب، ويرجع إلى التاريخ ليذكر بدورهم الحضاري قبل الإسلام وبعده. وهو يطلق بوضوح لفظ قوم على العرب، ويشتق منه تعبير «القومية». ويبدو تأثره بمفاهيم عصره حين يرى أكثر من دلالة لمفهوم الأمة، ليقرر «ولكن الأمة التي نعنيها هي الجماعات التي فيها روح القومية»، ويخلص إلى أن القومية هي الجامعة الأولى للعرب. ولكنه يقرنها بفكرة الوطن ويربط الوطن العربي بالقومية العربية، ويدعو العرب إلى رعاية أوطانهم. ويقرن الفكرة الوطنية بالتسامح والتعايش بين أهل الأديان. وهو يرفض التدخل الغربي ليبين أن الصراع التاريخي بين أوروبا والمسلمين لا صلة له بالدين.

وإذا قبل الزهراوي الرابطة العثمانية بسبب خطر الغرب، فإنه يراها اتحاد قوميات على أساس المشاركة في الحقوق السياسية، ولا يمكن لعربي أن يتنازل عن عروبته لأجل الاتحاد.

وهكذا نادى الزهراوي بفكرة الأمة العربية التي تجمعها رابطة العربية، وتتخللها الروح القومية وتشدها رابطة الوطن. وهنا يتبين المزج بين الآراء التراثية (الأمة) والحديثة.

ولئن نفى الزهراوي فكرة الجامعة الإسلامية، وهاجم بذلك خط السلطان عبد الحميد، فإن رفيق العظم أكد أن الخلافة رئاسة دنيوية وأنها ليست من الدين.

اتخذ رفيق العظم في بدء حياته وجهة إسلامية إصلاحية، ودعا إلى نشر المعارف، وشدد على الحرية. ودعاه وضع السلطنة إلى مناقشة فكرة الخلافة، فهي لا نص فيها ولا أثر. ويرى أن الخلافة كانت ابتداء ديمقراطية عادلة زمن الراشدين ثم انحرفت أيام الأمويين نتيجة الاختلاط بالأعاجم، وصارت سبب هبوط المسلمين نتيجة مزج السياسة بالدين. ولذا فالسبيل الأول إلى نهضة المسلمين هو في إدراك طبيعتها وفصل السياسة (الخلافة) عن الدين.

ويتجه رفيق العظم وجهة قومية حين يستعرض العصبيات التي تشد البشر ليبين أن رابطة القومية والوطنية طبيعية الوجود.

ويرى أن الرابطة القومية قائمة بين العرب، فهم يكوّنون أمة عريقة منذ خمسة آلاف سنة، وأنها حافظت على لغتها وهويتها قبل الإسلام، وأنها حملت دينها ولغتها ومدنيتها بعد الإسلام. ويرى أن العرب لم يبق لهم جامعة غير اللغة العربية. ويرى أن رابطة القومية يمكن أن توحد العرب بصرف النظر عن أديانهم كما ويرى في الوطن قاعدة مشتركة.

وهو مع إيمانه بأمة عربية تشدها اللغة وتجمعها روابط طبيعية قومية ووطنية، ومع اعتزازه بدور العرب في التاريخ، يخشى الخطر الغربي ويرى في الرابطة العثمانية ضرورة لحماية الجميع، العرب والترك.

ويرى رفيق العظم أن لا تعارض بين الإسلام والقومية. وهو يؤمن بالأمة وبدورها التاريخي ويدافع عن حقوقها، ويدعو إلى إشراكها الكامل في السلطة، ويهاجم سياسة الاتحاديين العنصرية، ولكنه يدعو العثمانيين إلى مواجهة الخطر الاستعماري.

وحين لاحظ تمادي الاتحاديين في وجهتهم العنصرية وفي تنكرهم للحقوق العربية اتجه إلى الدعوة إلى اللامركزية ونشط في إنشاء حزب اللامركزية الإدارية العثماني والترويج لأهدافه.

إن مفهوم الوطنية حين يجد في العربية ـ لغة وثقافة ـ أساسه، فإنه يمكن أن ينطلق ليشمل العرب، وهذا ما يجعله يأخذ وجهة عربية قومية، وهو ما حصل في ما بعد.

وهكذا نرى الاتجاه العربي الإسلامي، بدءًا بالكواكبي، يتخذ وجهة عربية قومية، ولا يرى تعارضاً بين الإسلام والعروبة. وهو ينطلق من مفاهيم تراثية وبخاصة في تحديد مفهوم الأمة، ويستوعب المفاهيم الحديثة للوطنية.

وهذا الاتجاه يؤكد دور العرب في التاريخ ويدعو إلى نهضتهم، ويذهب إلى اللامركزية والمشاركة في الحقوق السياسية، ويلتزم مع ذلك بالعثمانية لمواجهة الخطر الغربي.

كانت فترة عبد الحميد فترة إرهاب وكبت، انتقل النشاط فيها إلى خارج البلاد العثمانية، أو اتخذ طابعاً سرياً فيها.

وحين أعيد الدستور (١٩٠٨)، تلت ذلك فترة نشاط فكري وأدبي، ومحاولات لإنشاء جمعيات علنية، وسرية (حين حظر سنة ١٩٠٨ تأليف جمعيات قومية) وكان أوسع نشاط في الآستانة، العاصمة ووجهة الشبيبة العرب إلى الدراسات الجامعية.

ـ ١١ ـ

وكان هناك اتجاهان يؤثران في العرب؛ الاتجاه العثماني (العثمانية): يدافع عن وحدة الدولة وتحديثها، والاتجاه العربي: الذي يرى العرب أمة لها دورها وحقوقها.

وكان الهدف المعلن للجمعيات العربية لا يعدو طلب الإصلاح، وهناك من ذهب أبعد من ذلك، ولكنهم قلة، وتركز هذا حين تبين عجز الترك قبل الدستور وبعده عن مواجهة أوروبا، وحين بانت سياسة التتريك.

ولا ننسى أنه كان بين الأتراك اتجاهان: الأول يرى توسيع المأذونية (باتجاه اللامركزية) واستعمال اللغات المحلية والاعتراف بهوية العناصر، وهذه الوجهة تمثلت في حزب (الحرية والائتلاف). واتجاه نحو المركزية الإدارية، وإلى توحيد العناصر، ثم ذهب إلى التتريك (الاتحاد والترقي).

وبرزت المسألة العربية خاصة بعد ضياع طرابلس وحرب البلقان (١٩١٢ ـ ١٩١٣) إذ خسرت الدولة القسم الأوروبي كله تقريباً، وصار التركيز على العرب مع الترك.

ويمكن الإشارة في مطلع القرن العشرين وبعد إعلان الدستور خاصة إلى إنشاء الجمعيات العلنية (الإخاء العربي العثماني، والمنتدى الأدبي) وهي تدعو إلى إعلاء شأن الأمة العربية ضمن الجامعة العثمانية، وإعطاء العرب حقوقهم، وإلى الجمعيات السرية (النهضة العربية ١٩٠٦، العربية الفتاة ١٩٠٩، العهد ١٩١٣) التي تدعو إلى دراسة تاريخ العرب وتراثهم وتدعو إلى الإصلاح باتخاذ العربية لغة رسمية وإلى النهوض بالأمة العربية وإشراك العرب بالسلطة والوظائف عن طريق اللامركزية. وقد يشار إلى أسس العضوية في برامجها مثل «أن يكون لسان العضو عربياً ـ النهضة» أو «عربي المولد والوطن ـ الإخاء» أو «الإيمان بالقومية العربية ـ الفتاة».

وتبدو الاتجاهات في الكتابة بعد سنة ١٩٠٩، في تأكيد الإصلاح، والمساواة بين العناصر، وفي جعل العربية لغة ثانية، ولغة التعليم في المدارس. ولكن

إصرار الاتحاديين على المركزية، وظهور نزعة التتريك، أديا إلى بروز الاتجاه إلى اللامركزية سنة ١٩١١. وتباينت الدعوة بين المشاركة الإدارية وبين الاتجاه إلى نوع من الكيان الذاتي. هذا إلى اتخاذ العربية في التعليم والمحاكم، وإلى إنفاق أموال النافعة والمعارف والأوقاف في البلاد، وتخفيض الخدمة العسكرية إلى سنتين وجعلها في الولاية زمن السلم.

كان هناك خطان فكريان في الوعي: العربي الإسلامي، **وهو الأول** والأكثر اتصالاً، جذوره في التراث بما فيه من مفاهيم عن الأمة العربية، وتعرض أكبر إلى الآراء الحديثة في الوطنية والقومية. وهو يؤكد الهوية العربية وفكرة الأمة العربية بروابطها اللغوية ـ الثقافية، والتاريخية، وقد تظهر فكرة النسب لدى البعض. وهو يقرن بين الإسلام والعروبة ويجد في التراث مقومات له، ويرى في الوطنية سبيلاً إلى وحدة الكلمة بين الطوائف.

والثاني خط الوطنية، تأثر بالفكر الغربي، ليجد في العربية رابطة، وليقف في وجه التحديات، وفيه أصوات قليلة تدعو إلى الثورة. وقد وجد في العربية ـ لغة وثقافة ـ قاعدة مشتركة، وتزايد التشديد عليها لتكون الرابطة الأساسية، مع الانتقال بها من إطار قطر إلى العرب، وعندئذٍ التقى بالخط الأول.

إن جلّ من كتب عن الأمة العربية في الاتجاه الأول لهم صلة وثيقة بالتراث، وبعضهم رجع إلى التاريخ لتدعيم فكره، وكان الخطر الخارجي ابتداء التحدي الأساسي، لذا كان الارتباط بالعثمانية. وجاء التتريك حركة تحد داخلي وقوي بعد عجز الدولة عن مواجهة الخطر الخارجي، فازداد التشديد على العروبة وتمثل في الاتجاه إلى اللامركزية والكيان الذاتي.

وظهر اتجاه قومي لدى مفكرين في الخط العربي الحديث. وهنا نرى الآراء القومية أوضح، وفي الوقت نفسه يغلب ارتباط العروبة بالإسلام بصورة عضوية، وثقافة ممثليه حديثة ولكنهم لم تنقطع صلتهم بالتراث. وهم جميعاً يرون في العربية رابطة أساسية للأمة، كما يتبين التشديد لديهم على القومية.

يؤكد ذلك صلاح القاسمي (١٩١٦) ويرى في العناية بالعربية مقياس تماسك الأمة. كما يرى أن اللغة تبث في أبنائها حب الوطن. وبذلك يجمع بين فكرة الأمة وفكرة الوطنية انطلاقاً من اللغة. ولذا يرى أن أول خطوة لإصلاح التعليم أن يكون بالعربية.

وهو يدعو إلى القومية ويراها من أكبر عوامل النهضة. وهي ليست قومية

عدوانية، بل لحفظ الذات والبناء، ولذا لا يرى تعارضاً بينها وبين العثمانية. وهو يرى أن القومية وراء قيام الدول الحديثة وأساس التقدم والنهضة، لذا يدعو العرب إلى الأخذ بها كما فعل الترك.

وأكد عبد الغني العريسي (١٨٥٠ ـ ١٩١٦) فكرة الأمة العربية، ولاحظ أنها حافظت على ميزاتها وخصائصها رغم ظروف القهر والغزو. وهو يقرن مجد العروبة بالإسلام، ويرى للأمة العربية مقومات تحفظ ذاتها وخصائصها. وبيّن أن العربية قاعدة العروبة وأن القرآن ثبت ذلك، فحياة العرب بحياة لغتهم. وبعد دراسته في باريس واطلاعه على المفاهيم الغربية في القومية، جمعها بقوله: إن العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ووحدة مطمح سياسي. وأخيراً اتجه إلى أن العربي كل من ربطته بهذه الأمة وحدة اللغة وصلة النسب ونزعة العرب. وهو يجد في الوطنية، إضافة إلى الغة والجنس، رابطة بين العرب ـ مسلمين ومسيحيين ـ والترك ـ الوطن العثماني ـ. وهو يُوَفّق هذا مع نزعته القومية بالدعوة إلى لامركزية معتدلة تراعى فيها خصائص العرب وعواطفهم القومية.

ويبدأ بطلب الحريات والمساواة بين الترك والعرب، ولكنه يذهب أبعد من ذلك بعد حرب طرابلس، فالمصلحة العثمانية الآن تكون بنهوض الأمة العربية، ويأخذ أولاً بوجهة حزب الحرية والائتلاف ثم يتدرج إلى دعوة واضحة إلى الحكم الذاتي. وبعد إعدامات جمال باشا أخذ يدعو إلى الاستقلال العربي وإلى وحدة عربية تحت راية القومية.

ويركز عمر حمد على فكرة الجنسية (القومية)، ويرى أنها ارتباط جماعة بلغة وتاريخ ووطن وتقاليد وعادات ومصلحة عامة، ثم يبين أن اللغة وحدها لا تكفي ويضيف القرابة. لذا فهو يرى الجنسية قديمة، وأنها في العرب عريقة أصيلة، ولما جاء الإسلام عززها فيهم. فالجنسية عنده لا تتعارض مع الإسلام بل إن الإسلام أحياها ونمّى الحس القومي.

ويذهب إلى أن الفكرة القومية، هي المبدأ الأساسي في إصلاح الأمم ونهضتها، ويدعو إلى إحيائها (كما فعل الترك) ويعدد سبل ذلك وفي طليعتها التاريخ العربي ونشر التراث.

لقد أفاد عمر حمد من مفاهيم تراثية ومن مفاهيم حديثة في القومية، ووجد صلة عضوية بين الفكرة العربية والإسلام.

دعا عمر حمد إلى جعل العربية والعزة القومية مبدأ العرب، أو هدفاً مشتركاً. ثم جاء فاخوري ليذهب بعيداً في الدعوة إلى مبدأ أو مثال للعرب.

عاد عمر فاخوري إلى التاريخ ليجد فيه سبيلاً إلى النهضة. وقاده تحليله التاريخي لأسباب نهضة العرب بالإسلام إلى الدور الأساسي للعقيدة فيها، وبالتالي وفي ظروف العصر إلى الدعوة القومية.

وهو إذ يلاحظ الضعف العام يتساءل عن السبيل إلى النهضة، ولا يرى في الدعوة إلى اللامركزية ونشر العلم ما يكفي، ويرى الجواب في الأيديولوجيا، لينتهي إلى أنْ لا نهضة للعرب إلا إذا صارت العربية، أو «المبدأ العربي» أيديولوجيا لهم، والهدف هو النهضة بالعرب وإعادة مجد العرب. ولا يأتي ذلك بصورة مفاجئة، بل يتطلب ثورة فكرية متأنية تزيل الأفكار العتيقة والخلق الفاسد وتقدم مفاهيم الأمة.

ويذهب فاخوري، إلى أن الجنسية (القومية) كونتها عدة عناصر: الدم، والتاريخ، واللغة، والحضارة، إلا أن الذي يحددها هو اللغة العربية. ولذا راح يدعو المفكرين إلى إحداث ثورة فكرية ترسخ فكرة القومية وتجعلها أيديولوجيا للعرب، على أن يكون ذلك تدريجياً، وأن يمثل اتصالاً بتراث الأمة وتجديداً لحياتها.

ولن نتناول نجيب عازوري (١٩١٦) فكتابته خارج التيار العربي وبغير العربية، ويكفي أن نذكر أنه يشيد بقوة الوعي العربي، ويدعو إلى الاستقلال، وينبه بقوة إلى خطر الصهيونية وإلى التصادم الحتمي بين اليقظة العربية والحركة الصهيونية.

وإذا كانت الوطنية ـ بقاعدتها العربية ـ محور الوعي في مصر، وكان الاتجاه العربي الإسلامي منطلق اليقظة في بلاد الشام التي اتجهت وجهة قومية عربية، فإن اتجاه الوعي في العراق كان عربياً إسلامياً، فيه التغني بأمجاد العرب والتشديد على العربية، والشكوى من الظلم ومن سوء الإدارة التركية، هذا مع مناشدة العرب للنهضة (وصيحات فردية للثورة).

وترتبط البداية في العراق بانتعاش الثقافة العربية الإسلامية زمن المماليك، وبخاصة داود باشا، وظهور وجهة إسلامية إصلاحية تشديد على العربية وتعتز بأصالة العرب وبأمجادهم. كما كان للمدارس الحديثة وبخاصة العسكرية (في الآستانة) دورها في تنشيط الوعي وفي تأكيد الاتجاه القومي.

وبرزت الدعوة بعد الدستور إلى توسيع التعليم وإلى إعطاء العرب مجالهم وتحقيق المساواة بين العرب والترك.

وتمثلت اليقظة في المشاركة في الأحزاب العثمانية (غير الاتحاد والترقي) وفي المطالبة باستعمال العربية في المدارس، وتعيين عدد أكبر من الموظفين العرب (الحر المعتدل)، ثم الدعوة إلى إنصاف العرب واسترجاع حقوقهم، لتتدرج أمام تعنت الاتحاديين إلى تأكيد اللامركزية، وإلى التخلي عن الارتباط بالأحزاب التركية (جمعية النادي الوطني، بغداد ١٩١٢، اتجاه قومي عربي).

توسع الاتجاه في الدعوة إلى مشاركة العرب في الدولة وإلى المساواة بين العناصر. وكان ضياع طرابلس سنة ١٩١١ وما أثار من قلق إنذاراً بالخطر زادت منه التلميحات والتصريحات الغربية (بريطانية وفرنسية) إلى مصالح في الدولة العثمانية، وأثارت قلقاً شديداً في الشام أدى إلى اشتداد الدعوة إلى اللامركزية الإدارية بما فيها التوسع في الإدارة الذاتية مع المحافظة على الإطار العثماني، وهذا واضح في كتابات الإصلاحيين مثل رفيق العظم والعريسي. وأنشئ حزب اللامركزية الإدارية العثماني في القاهرة ١٩١٢ وجُلّ القائمين به من السوريين في القاهرة. وكان مجيء وزارة كامل باشا عوناً على قبول مبدأ الإصلاح، وإشارة إلى الإصلاحيين في دمشق وبيروت لبيان اقتراحاتهم. فكان تشكيل جمعية بيروت الإصلاحية ١٩١٢ يمثل اجتماع اتجاهين الاتجاه العربي الإسلامي في القومية والاتجاه الإقليمي الطائفي في لبنان، ومن هنا الإشارة إلى المستشارين الأجانب في الإدارة ويقابل ذلك موقف جمعية البصرة الإصلاحية ١٩١٣ ويتمثل فيها اتجاه عربي إسلامي واضح، ورفض للنفوذ والامتيازات الخارجية، فهي أوضح في اتجاهها القومي من لائحة جمعية بيروت. ولما عاد الاتحاديون إلى السلطة تنكروا لهذا الاتجاه بقوة.

وقد أدى إصرار الترك على رفض مطالب الإصلاح إلى العمل على تجميع قوى الحركة الإصلاحية في مؤتمر خارج الدولة، وكان وراء الفكرة «الجمعية العربية الفتاة»، التي وجدت تأييداً من حزب اللامركزية الإدارية العثماني واستجابة من جمعية بيروت.

وتمثلت في المؤتمر الأول في باريس ١٩١٣ اتجاهات الإصلاح بألوانها، ولكن يلاحظ أن أهدافه الأساسية تمثل التيار العام:

١ ـ بحث التدابير لوقاية الوطن من عادية الأجانب، ولإنقاذه من صيغة التحكم والاستبداد.

٢ ـ الإصلاح على قاعدة اللامركزية ليتقوى العرب ويزول خطر الاحتلال وينحسر الاستبداد. فالمؤتمر أريد به مصارحة الدولة بأن اللامركزية قاعدة حياة العرب ونهضتهم وأن العرب شركاء في هذه السلطنة.

اتجهت جلّ الأحاديث في المؤتمر إلى التأكيد أن العرب أمة متميزة لها حقوقها، وإلى وحدة المسلمين والمسيحيين في إطار قومي (أو وطني)، وإلى الإصلاح عن طريق اللامركزية.

وهذا المؤتمر، وإن كان جمهرة المشاركين فيه شاميين، إلا أنه بما رافقه من تأييد وأصداء انتقل بالعمل العربي من إطار محلي إلى إطار عربي عام.

وبان في قرارات المؤتمر: ضرورة الإصلاح على وجه السرعة، والتأكيد أن يضمن للعرب التمتع بحقوقهم السياسية بأن يشركوا في الإدارة المركزية، وأن تنشأ في كل ولاية عربية إدارة لامركزية، وأن تكون العربية لغة رسمية في مجلس النواب العثماني وفي الولايات، وأن تكون الخدمة العسكرية محلية في الولايات العربية إلا في الظروف التي تدعو إلى الاستثناء الأقصى. هذا مع تأكيد الولاء للرابطة العثمانية والحرص على الحفاظ على سلامة الدولة، علماً بأن نهضة العرب هي قوة لها.

ولكن أحاديث المؤتمر لم تخل من إشارات إلى أن الترك إن لم يلتفتوا إلى هذه المطالب فسيتخذ منهم الموقف المناسب.

لقد صارت الدعوة إلى اللامركزية هدفاً عاماً للحركة العربية السرية والعلنية. وقد أدى قبول الاتحاديين ابتداء لهذه المطالب بشكل معدل، ثم تنصلهم منها، إلى ردود فعل واسعة، تمثلت في بعض المناشير السرية (للعربية الفتاة) التي تحذر الترك من الاستمرار في نهجهم، ثم شعور بتضاؤل الأمل بالإصلاح وتلميح باستعمال القوة في النهاية.

وجاءت الحرب التي أثارت القلق الحاد ودعت إلى التفكير بالمصير مما غذى الاتجاه الاستقلالي كما في تفكير «العهد» و«الفتاة». وجاءت الأحكام العرفية وإعدامات جمال باشا لتزيل آخر أمل في التفاهم، مما دفع «العربية الفتاة» ورجال «الحركة العربية» في سورية إلى الاتصال بالشريف حسين للقيام بحركة استقلالية.

وما ظهر من فكر خلال فترة النهضة العربية يمثل التقاء مفاهيم الوجهة العربية القومية في الهلال الخصيب (خاصة آراء العهد والفتاة) ووجهة الشرفاء في الحجاز.

وكانت وجهة مناشير الشريف عربية إسلامية تؤكد رابطة العروبة والإسلام وترى في الإسلام قوة للأمة العربية وسنداً للعروبة، كما ترى في النهضة العربية عزاً للإسلام وإعادة الدور التاريخي للعرب في الإسلام.

ومع شعورنا بأثر الفكر الحديث فيهم، إلا أنّنا لا نرى في أية نظرية أو وجهة غربية منطلقاً لهم، بل إن الأصول تراثية (مفهوم الأمة، دور اللغة، المزايا العربية).

لم تكن الفكرة العربية متبلورة كما ينتظر، إذ تختلط بالوطنية لدى البعض، وبالجنس لدى آخرين، ولم تكن تتجاوز البلاد العربية في آسيا، فالفكرة كانت ما تزال في طور البناء والتكوين.

ويلاحظ أن الربط بين العروبة والإسلام هو الاتجاه الغالب، وإن بدت بوادر تدعو بهدوء إلى تأكيد القومية.

لقد مرت الفكرة العربية بتطورات منذ الحرب العالمية الأولى بين وجهة رومانسية تندفع في تمجيد العرب، وأخرى تريد محتوًى اجتماعياً للقومية العربية بين الليبرالية والاشتراكية.

وتعرضت الحركة العربية لانتكاسات نتيجة فشل بعض الأنظمة، أو نتيجة النظرات الطوبائية، أو لعدم قدرتها على مواكبة حركة التاريخ، ولا بد من إعادة نظر جذرية.

ويبقى في مقدمة مفاهيم الفكرة والحركة التشديد على مفهوم الأمة العربية، وتوضيح الصلة بين العروبة والإسلام. والاتجاه إلى الوحدة العربية هدفاً سياسياً، وكياناً طبيعياً بين الدول.

الفصل التاسع

الدعوة العباسية(*)

(*) نشرت في: بحوث ودراسات في تاريخ العرب: مهداة إلى الأستاذ الدكتور نبيه عاقل، هيئة الإشراف خيرية قاسمية، محمد خير فارس وعبد الكريم رافق (دمشق: دار طلاس للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).



قامت الدولة العباسية إثر دعوة سرية واسعة استمرت حوالى ثلاثة عقود (٩٨ ـ ١٢٩هـ)، ثم ثورة مسلحة دامت ثلاث سنوات (١٢٩ ـ ١٣٢هـ) أنهت السلطان الأموي وجاءت بالعباسيين.

واختلف الباحثون في تفسير الحركة بين من يراها حركة القومية الإيرانية ضد السلطان العربي، نتيجة فشل العرب في معاملة الموالي بالمساواة الاجتماعية[1]؛ ومن يراها ثورة الموالي ضد العرب الحاكمين ـ الأمويين ـ لا ضد العرب عامة، وأن سقوط الأمويين نتج من فشلهم في أن يحلوا محل العصبية ـ الجاهلية ـ شعوراً بالوحدة السياسية بين العرب وأن الحركة في الأساس اجتماعية دينية[2]؛ ومن يرفض هذا ويراها حركة عربية سياسية، وأنها مظهر للصراع بين العرب، وأن سقوط الأمويين نشأ عن عدم وجود أساس شرعي لخلافة مروان وثورة الشام عليه، وفشل الأمويين في تنظيم حكومة مركزية أو نظام عسكري ثابت، وعدم قابلية العرب للحكم، وغلبة الروح العربية الاستقلالية وكره الضبط والنظام[3]. وأخيراً هناك من يجعل الحركة عربية قيادة وقوىً، ولا يرى للموالي دوراً يذكر.

وتركز الدراسات جميعاً على أن الحركة انتشرت في خراسان ونجحت بالقوات الخراسانية، وجُلّها يجعل الغلاة (خداشية، راوندية) قاعدة أنصار الدعوة أو أساس الحزب العباسي في خراسان[4].

---

(١) غيرلوف فان فلوتن، **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية**، ترجمة نقد وتعليق حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٥).

(٢) يوليوس فلهاوزن، **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ راجع الترجمة حسين مؤنس، الألف كتاب؛ ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨)، الفصل ٨، ص ٣٨٠ وما بعدها، والفصل ٩، ص ٤٦٧ وما بعدها.

(٣) دانيل دينيت، **الجزية والإسلام**، ترجمه وقدم له فوزي فهيم جاد الله؛ راجعه إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ص ٢٩ وما بعدها، وص ١٨٣ وما بعدها.

(٤) انظر: فان فلوتن، **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية**، ص ٩١ وما بعدها وص ٩٧ وما بعدها، وفلهاوزن، المصدر نفسه، ص ٤٨٢ وما بعدها. انظر أيضاً: *Encyclopedia of Islam*, vol. 1, arts. «Abbasids» and «Hashimiyya».

إن الموضوع ككل يتطلب إعادة نظر شاملة. ويمكن رسم الإطار العام مجدداً.

كانت الخلافة الأموية في أواخر القرن الأول تمر بأزمة، نتيجة تحولات اجتماعية واسعة، وانتشار الإسلام، وارتفاع موجة العصبية القبلية، وضرورة إعادة النظر في وجهة الدولة وكيانها. وحاول عمر بن عبد العزيز ذلك ولكن فترته لم تكن كافية لتركيز وجهته.

وجاءت الدعوة العباسية (وشاركها بعض الأحزاب) تقدم الحلول، وهي في أساسها مظهر للصراع بين العرب على السلطة، إلا أنها تعبّر عن رفض القبلية كأساس عام، وتشدّد على الكتاب والسنة قاعدةً للحكم، وتدعو إلى العدل والمساواة بين المسلمين، وتنادي بالشرعية بالدعوة إلى الرضا من آل محمد. فهي تعبِّر عن اتجاهات تتضمن استجابة للتحولات الرئيسية التي مر بها المجتمع.

وقد شاركت جماعة من الغلاة في الدعوة من بدئها، ولكن خط الغلو لم ينجح في الكوفة، ولم يتقدم في خراسان، والذي نجح هو الخط الإسلامي الذي أمكن نشره في خراسان وعلى أيدٍ خراسانية، في الغالب من العرب.

وقد انتشرت الدعوة في غربي إيران وفي شمالها وفي منطقة ما وراء النهر، كما يتبين من النقود المضروبة باسمها قبل الثورة. ولكن نجاحها العسكري كان في خراسان لظروف معينة.

ففي خراسان ثارت العصبية القبلية، وقد بدأت جذورها في سياسة آل المهلب وأسد القسري اليمانية، ثم سياسة نصر بن سيار المضرية الذي طالت إمارته.

ورافق ذلك اضطراب أسس الخلافة بالحرب الأهلية ومقتل الوليد بن يزيد، وانحدار الخلافة إلى مستوى قبلي: (يماني) على يد يزيد الثالث، (مضري) على يد مروان.

كما كان اختيار خراسان لأن قبائلها العربية لم تتمزق بالحزبية بل كانت مشغولة بالخطر المشترك للترك. وقد انتشرت الدعوة في خراسان بجهود النقباء، وكُوِّن مجلس النقباء لتنظيم الوضع، وجلّه عربي، كما كان صلب القوات عرباً، ولم يرسل أبو مسلم ممثل الإمام سنة ١٢٨هـ إلا للتمهيد للثورة.

وكان انتصار أبي مسلم من خلال اشتعال العصبية وعجز الخلافة عن إمداد نصر في صراعه الطويل، وبعد دخول القوات العباسية مرو توسع أبو مسلم في قبول الأتباع لحاجته إلى القوات على عكس فترة التدقيق السابقة.

ولكن الدعوة أثارت قوى اجتماعية متباينة وتوسعت في القبول في فترة الثورة مما أدى إلى ظهور تيارات مضادة بعد قيام العباسيين.

أولاً: جذور الأزمة التي واجهت الدولة الأموية

توقفت الفتوح بعد الموجة الثانية (أيام الوليد وسليمان)، وهذا يعني توقف الغنائم من جهة، واتجاه القبائل إلى الأمور الداخلية، وانطلاق التيارات المعارضة، والخلافات والمصالح المحدودة ـ قبلية وإقليمية وحزبية ـ في الداخل من جهة أخرى.

وسبق ذلك من مطلع الفترة المروانية تحديد أعداد المقاتلة في مراكز الأمصار، وبقاء جماعات كبيرة من العرب خارج الديوان مما أثار الشكوى لدى البعض من جهة، وجعل جماعات منهم تتجه إلى الأرض أو إلى التجارة، وتتقارب من المسلمين من غير العرب في المصلحة (وهذا الوضع يخفف من ارتباطهم بالسلطة ويجعلهم أكثر استعداداً لقبول الدعوات الأخرى).

وتحولت مراكز القبائل إلى مجتمعات مستقرة حضرية، مما أضعف الروح القتالية في الغالب، مع بقاء العصبية القبلية. وأقبل أشراف القبائل على امتلاك الأراضي وتكوين الثروة، وتكونت الملكيات الكبيرة على حساب الزرّاع في القرى. وهكذا تحول الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة، بينما لم يتجه عامة القبائل إلى التملك أو لم يستطيعوا ذلك في وقت مناسب، وبقوا يعتمدون على العطاء والرزق في الديوان، أو حرموا من ذلك، مما أوجد المجال لانتشار الدعوات الحزبية بينهم، بينما بقي الأشراف أقرب إلى السلطة حرصاً على مصالحهم ومراكزهم، وهذا وسع الفجوة بين الأشراف والعامة.

وحاول الأمويون تكوين دولة منظمة، ولكنهم طمسوا في الواقع شورى الراشدين، وأحلوا محلها شورى أموية شامية، واعتمدوا على أسناد القبائل الشامية، وبهذه المفاهيم انتقلت السلطة من السفيانيين إلى المروانيين ففشلوا في تركيز مفهوم الدولة أو تكوين مؤسسات سياسية. وظل أساس الخلافة بين مفهوم قبلي في رئاسة الأرشد في العائلة، ومفهوم الوراثة، ولجأوا إلى الثورة في العقد الأخير من وجودهم باسم الشورى الإسلامية أو باسم الشرعية فمزقوا أسس كيانهم.

وفي تلك الفترات بقيت القبلية (قوة سياسية خطرة) قاعدة للدولة، فإلى القبائل استند تنظيم المقاتلة، وصارت القبائل عاملاً في اختيار الولاة. ومع أنها تخلخلت بالحزبية وبالحياة الحضرية، إلا أنها بقيت أساسية في الحياة العامة، وكانت وراء تكتلات وأحلاف تتصارع على السلطة، وأربكت مفهوم الدولة، بل وجرّت الأمراء ثم الخلفاء في السنوات العشر الأخيرة إلى دوّامة الانقسامات السياسية والصراع القبلي.

وبعد هذا فإن النظرة الاجتماعية القبلية لم تكن تتمشى والمفاهيم الإسلامية.

وتغلغل الإسلام في نواحي الحياة بصورة أعمق، وازداد أثر المبادئ الإسلامية قوة في الحياة العامة. وأدى انتشار الإسلام المتزايد إلى ظهور الموالي قوة اجتماعية تطمح إلى المساواة الكلية بالإسلام، وأكدت ذلك الأحزاب التي حاولت كسبهم إلى صفوفها. وتمثل هذا الطموح في خراسان في الدعوة إلى مساواة المقاتلة منهم بالعرب في العطاء خاصة، إذ إن أعدادهم ارتفعت إلى حوالى ٢٠,٠٠٠ في نهاية القرن الأول الهجري. ومع ذلك فيجب ألّا ننسى أن ارتباط الموالي بالقبائل بالولاء في جهات أخرى كالكوفة بقي عاملاً هاماً في ولاءاتهم حتى الحزبية منها.

ورافق هذه التطورات تخلخل نظام الضرائب الموروث في مواجهة حاجات بيت المال. وأزَّم ذلك أحياناً مشكلة استعمال السنة الهلالية أساساً للميزانية وتوافق سنتين هجريينّ مقابل عام خراجي واحد كل اثنتين وثلاثين سنة شمسية (كما حصل أيام عبد الملك). وهذا دفع إلى إجراءات تعسفية أحياناً تتمثل في فرض الجزية على المسلمين الجدد[٥]، وفي فرض الخراج على أراضٍ امتلكها العرب وصارت عشرية وذلك أيام عبد الملك، مما أثار النقد والسخط واستمر ذلك إلى أيام عمر بن عبد العزيز، هذا إضافة إلى الاعتماد على الدهاقين في المشرق مما أدى إلى التلاعب في الجباية وإلى ظلم الفلاحين المسلمين وتذمرهم، وهذا أمر لم يعالج إلا بعد الأوان على يد نصر بن سيار.

وقد حاول عمر بن عبد العزيز مواجهة أزمة الدولة، واتخذ خطة تهدف إلى حفظ وحدة الأمة وتماسكها، وإلى إعادة تنظيم الضرائب وفق المبادئ الإسلامية؛

(٥) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٦، ص ٣١٢.

فقرر إعفاء من يسلم من الجزية، ومنع بيع الأرض الخراجية ليبقى الخراج مورداً ثابتاً، وربما لمنع توسع الملكيات الكبيرة على حساب الملاكين الصغار والزرّاع. ورأى أن من يسلم يدفع الخراج، ولكنه حر في الهجرة وترك أرضه للقرية. وأمر بمنع أساليب الجباية السيئة وألغى الرسوم الإضافية ومنع السخرة(٦).

وقرر أن يعطي العطاء والرزق للمقاتلة الموالي في خراسان. وحاول الحد من الشكوى بأن فتح للأعراب باب الهجرة والمشاركة في العطاء إن انضموا إلى المقاتلة. وقرر تعيين العمال دون النظر إلى القبلية، ودخل في حوار مع الأحزاب للتفاهم معها.

ولكن خطته لم تستمر إلا جزئياً بعده، كما فعل هشام بإعادة فرض العطاء للمقاتلة الموالي في خراسان، وفي تأكيد منع بيع الأرض الخراجية، ولما تعذَّر ذلك انتهى إلى وضع الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن المالك، كما أنصف عاملُه نصر بن سيار الموالي في خراسان بالنسبة إلى الجزية. ولكن هذه الأمور لم تستقر حتى نهاية الدولة وبقي الباب مفتوحاً للدعوات المعارضة(٧).

وباسم الإسلام قامت الدعوات الحزبية ووجدت استجابة لدى عامة القبائل وبعض الموالي. وكانت المعارضة السياسية دوماً في إطار المفاهيم الإسلامية وبقيادة العرب. وأكدت المساواة والعدل وتوزيع الفيء على مستحقيه والدفع عن الضعفاء، من عرب وموالي. وربما كان في انتشار بعض الدعوات في مناطق معينة التقاء مع اتجاهات ومطامع محلية ضد السلطان القائم.

ولننظر الآن إلى ناحيتين لنفهم طبيعة الدعوة:

- الأصول الفكرية/ النظرية للدعوة.

- التكوين البشري لأنصار الدعوة.

ومشكلة الأصول الفكرية لا تخلو من تعقيد، خاصة عند الحديث عن دعوة سرية، تمخضت عن ثورة وانتقلت من التحديد إلى التوسع في القبول في المرحلة الأخيرة لجمع ما يمكن من قوى تحت لوائها.

---

(٦) انظر رسالة عمر بن عبد العزيز إلى أمير الكوفة، في: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٦٩.

(٧) انظر: عبد العزيز الدوري، «الضرائب في السواد في العصر الأموي،» في: **بحوث ودراسات مهداة إلى الدكتور عبد الكريم غرايبة**، تحرير ناظم كلاس (عمّان: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٤٧ وما بعدها.

ومع أن عامة الروايات تجعل بدايات الدعوة سنة ١٠٠هـ، إلا أن التمحيص يشير إلى أنها بدأت في أواخر أيام سليمان بن عبد الملك (٩٧/ ٩٨هـ) وأن التاريخ المذكور سنة ١٠٠هـ، يرمز إلى نقل الدعوة إلى خراسان.

ومعلوماتنا عن الفترة الأولية ضئيلة إلا ما ورد في كتاب **أخبار العباس وولده**، وهو يمثل في الغالب خط الغلاة في الدعوة. وهو يربط بداية الدعوة المنظمة بوصية أبي هاشم بن محمد بن الحنفية بالإمامة لمحمد بن علي، وأمره لأتباعه بالعمل له.

والهاشمية، أتباع أبي هاشم، هم شعبة من الكيسانية الذين ظهروا نتيجة حركة المختار في الكوفة ونادوا بإمامة محمد بن الحنفية. وكان المختار دعا لابن الحنفية وقرّب الموالي، وجعل من أهدافه الدفاع عن المستضعفين. وتنسب كتب الفرق إلى الكيسانية فكرة إحاطة الأئمة بالعلوم الإلهية وتفردهم بالتأويل.

ويذكر **أخبار العباس** أن أبا هاشم، عكْس والده، حاول تنظيم أتباعه وبث الدعوة في الكوفة وربما في خراسان، وأن محمد بن علي كان على صلة بأبي هاشم وأنه أخذ عنه العلم، ولما شعر أبو هاشم بدنو أجله أوصى إليه. ولا ننسى أن أبا هاشم لم يعقب وأن علاقته بالعلويين كانت قلقة.

وتذكر رواية الغلاة أن أول ديوان لشيعة بني العباس هم من أتباع أبي هاشم وجُلّهم موالٍ ـ لبني مسلبة من همدان ـ بالكوفة وبينهم أسماء بعض رؤساء الدعوة في الكوفة، مثل بكير بن ماهان، وأبو سلمة الخلال.

وحاول هؤلاء بث الدعوة في الكوفة وفق مفاهيمهم (الغلو)، ولكن تبين أن الكوفة بميولها العلوية وبعصبياتها القبلية وبانقسام الغلاة فيها إلى فرق صغيرة ـ رغم نشاطهم ـ لم تكن مناسبة، إذ لم يزد عدد أتباع الدعوة سنة ١٠٠ هـ على ثلاثين.

وهذا أدى إلى إعادة النظر في الوضع وإلى اتخاذ القرار ببث الدعوة في خراسان، مع بقاء الكوفة مركزاً لرئيس الدعوة[٨].

ويلزم أخذ روايات الغلاة في **أخبار العباس** بحذر؛ فمن المنتظر أن تبالغ في دورهم، وخاصة أن علي بن عبد الله بن العباس كان طموحاً، وأن ابنه

---

(٨) انظر: مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده** (عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة ـ بغداد)، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ١٩٤.

محمد بن علي كان المنظم الأول للدعوة. ولا غرابة في أن ينقل بعض الغلاة ـ كجماعة من الهاشمية ـ ولاءهم إليه، كما نقل آخرون من الغلاة ولاءهم إلى غيره، والمصادر الأولية لا تذكر إلا خبر وصية أبي هاشم وبصور متباينة. وسنرى أن الخط العام للدعوة إسلامي واضح.

ويبدو من مقارنة الروايات أن البدء بالدعوة في خراسان لم يتأخر عن سنة ١٠٢هـ، وأن الإشارة إلى سنة ١٠٠هـ لها صلة بالنبوءات والملاحم (رأس القرن).

وهنا تنسب وصية لمحمد بن علي إلى الدعاة، وهي تحلل وضع الأمصار أو ميولها السياسية، وتفضل أهل خراسان لأنهم «قوم فيهم الكثرة والقوة والجند وفراغ القلوب من الأهواء» وهي إشارة إلى العرب، وأما الصيغة الثانية للوصية والتي تشير إلى غير العرب فهي متأخرة مُدخَلة.

وفي الفترة الأولى في خراسان وحتى ولاية أسد بن عبد الله القسري، كان الدعاة من حلقة الكوفة[٩]. وكان لهم نشاط، ووشي بهم إلى سعيد خذينة ١٠٢هـ، وخلصتهم العصبية القبلية[١٠]. واستمروا إلى سنة ١٠٤هـ وكانوا أكثر حذراً، وعاد الرؤوس إلى الكوفة. وفي سنة ١٠٥هـ عهد برئاسة الدعوة إلى بكير بن ماهان، وتجدد النشاط سنة ١٠٧هـ بإرسال دعاة من الكوفة، ونشطوا في بث الدعوة[١١]، واستجاب لهم أناس من خراسان، حتى أن الأزدي ١٠٧هـ والمقدسي ينسبان تكوين مجلس النقباء إليهم. وإن شككنا في توقيت تكوين المجلس، فإن خمسة منهم على الأقل من أعضاء المجلس يذكرون الآن[١٢]. ونتيجة هذا النشاط وشي بهم إلى أسد القسري في ولايته الأولى (١٠٥ ـ ١٠٩هـ) فقتل الرؤوس ونكل ببعض الأتباع. فكان ذلك إنذاراً للحركة، ويبدو أن ذلك كان حوالى (١٠٨ ـ ١٠٩هـ)[١٣].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ وما بعدها عن أبو عكرمة السراج وحيان العطار.

(١٠) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٦، ص ٦١٦ ـ ٦١٧.

(١١) أبو عكرمة السراج، محمد بن خنيس وعمار العبادي.

(١٢) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، **الأخبار الطول**، تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الشيال (بيروت: دار المسيرة؛ دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٦)، ص ٣٢١، وأبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، **فتوح الشام**، صححه وليم ناسوليس (كلكتة: مطبع بيتست مشن بريس، ١٨٥٤)، ج ٢، ص ٢٦.

(١٣) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٦٢، وج ٧، ص ٤٩؛ أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، **البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**، مراجعة المطهر بن طاهر المقدسي، ٦ ج (باريس: أرنست لورو، ١٨٩٩)، ج ٤، ص ٦١؛ أبو زكريا يزيد بن محمد بن إياس بن القاسم الأزدي، **تاريخ الموصل**، ج ٢، ص ٢٦، والدينوري، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

إلى هذا الحد كان الدعاة موالي من الكوفة. ويبدو من أسماء البارزين من الأتباع، وجُلّهم عرب، أن خط الدعوة كان إسلامياً وأنه بعيد عن الغلو.

ثانياً: الفترة الخراسانية

عيّن الإمام دعاة من أهل خراسان، وكانت توجيهاته الدعوة إلى الرضا من آل محمد، وذِكْر جور بني أمية، وأن ال محمد أولى بالأمر منهم. وكانوا خمسة ـ سليمان بن كثير ومالك بن الهيثم وموسى بن كعب وخالد بن الهيثم وطلحة بن زريق ـ وكلهم عرب عدا الأخير ففيه اختلاف.

ويبدو من الروايات[١٤] أن الدعوة انتشرت بجهود هؤلاء النقباء ولفتت انتباه الولاة الأمويين، مثل الجنيد بن عبد الرحمن (١١١ ـ ١١٦هـ) الذي نكل ببعضهم، ثم أسد بن عبد الله القسري (إمارته الثانية ١١٧ ـ ١٢٠هـ)[١٥] الذي نكل ببعضهم الآخر ولكن العصبية القبلية أنقذت جُلّهم (من بكر وخزاعة)[١٦].

وكان طابع الدعوة إسلامياً بعيداً عن الغلو. كما يتضح انتشار الدعوة بشكل واضح.

وهذا ينفي الرأي بأن الدعوة لم تتوسع إلا سنة ١١٨هـ، استناداً إلى رواية غير مسندة في الطبري تروي إرسال خداش وهو من الغلاة، وتذكر أن الناس سارعوا إلى قبول دعوته وأنه انحرف وأظهر دين الخرمية[١٧]. هذه الرواية أخذ بها فلهاوزن واعتبر خداشاً المؤسس الحقيقي للحزب العباسي بخراسان، ورأى أن نشر الدعوة مكّن من تأسيس مجلس النقباء. وهذا يجعل قاعدة الحزب من الغلاة، وهو رأي لم يناقش جديّاً.

ولكن روايات المدائني والبلاذري[١٨] تجعل مجيء خداش في حدود (١١١/

(١٤) الدينوري، المصدر نفسه، تحت سنة ١١٣هـ، الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨٨؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٣ ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/[١٩٣٩م])، ج ٢، ص ٢٩٧، ٣١١ و٣١٩، والأزدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨.

(١٥) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف** (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، [١٩٣٦ ـ ١٩٤٠])، ق ٣، ص ١١٦ ـ ١١٧، والدينوري، المصدر نفسه، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(١٦) يقول البلاذري: «كان لا يظفر بداعية ولا مدعو إلا ضرب عنقه»، المصدر نفسه، ق ٣، ص ١١٧؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٧ ـ ١٠٨، والدينوري، المصدر نفسه، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ ينسبه للجنيد.

(١٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٩.

(١٨) المدائني في: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٩، والبلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ٢٣٢.

١١٣هـ) ويبين البلاذري أنه «غيّر سنن الإمام وبدّل ما كان في سيرة ما قبله، وحكم بأحكام منكرة مكروهة»[١٩]. ثم لا نسمع به قبل ١١٨هـ، ولا نرى له دوراً عند أحد من المؤرخين الأولين، كما أن نسبة الدور إليه تناقض سير الدعوة.

ويبدو أن خداشاً من الغلاة، وأنه تأوّل إلى حد تعطيل الفرائض، وحاول التفاهم مع الخرمية (المزدكية الجديدة)، وأنه سار على غير خط الدعاة الخراسانية، فلما كشف آراءه قُتل، وولّد أزمة للدعوة.

وتحرك محمد بن علي بسرعة فأرسل بكير بن ماهان لمعالجة الوضع وأرسل إلى الدعاة: «آمركم أن لا تقبلوا من أحد ممن أتاكم عني قولاً ولا رسالة خالفت فيها كتاب الله وسنّة نبيّه»[٢٠]، واختير مجلس النقباء لمرو من ١٢ نقيباً واعتبر الدعاة في الكور نقباء. ولما ترك بكير خلّف سليمان بن كثير على الشيعة العباسية. وهكذا أكد الخط الإسلامي في الدعوة. ويبدو أنه بقي لخداش أتباع (يُدعون الخالدية) وأنهم تخلوا عن العباسيين ونقلوا ولاءهم إلى آل علي.

وتمثّل خط الغلو في الشيعة العباسية بخراسان في الراوندية وكان منهم بخراسان في ولاية أسد فنكّل بجماعة منهم[٢١]. وانقسموا إلى جماعات، بعضهم تابعوا أبا مسلم[٢٢] وبعضهم خرج عليه في الترمذ والطالقان[٢٣]. ولم يكن لهم أثر في الثورة، وأخيراً خرجوا على المنصور فضربهم. ولا يمكن قبول رأي من قال: إنهم الحزب العباسي في خراسان[٢٤].

ولعل خط الغلو على ضعفه هو الذي استغله نصر في دعايته ضد المسودة حين اتهمهم بأنهم عبَدة السنانير وبالمروق عن الإسلام وبأن دينهم لم تأت به الكتب.

أما خط النقباء فهو الذي أعلنه أبو مسلم حين أخذ البيعة على الأتباع في معسكره (بالماخوان) قرب مرو: «بيعة على كتاب الله وسنة نبي الله والعمل بالحق

(١٩) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ٢٣٤.

(٢٠) مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٢١٣.

(٢١) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٨٣.

(٢٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ترجمة ك. باربيه دومينار وبافيه دو كورتبي، ٩ ج (باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١ ـ ١٨٧٧)، ج ٣، ص ١٦٧.

(٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٦٦.

(٢٤) انظر: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, art. «Lewis-Hashimiyya».

والعدل، ورفع الظلم عن الضعفاء وأخذ الحق من الأقوياء»، وهو الخط الإسلامي الذي أعلنه أبو العباس يوم بيعته في جامع الكوفة.

توفي محمد بن علي سنة ١٢٤هـ على الأرجح وخلفه ابنه إبراهيم الإمام. وتوفي بكير سنة ١٢٦هـ وخلفه صهره أبو سلمة الخلال بترشيح منه وإقرار إبراهيم. وجاء أبو سلمة إلى خراسان للتعرف على الوضع وأخذ الأموال للإمام[٢٥]. وفي أخبار الرحلة ما يشير إلى توسع نطاق الدعوة.

ويظهر أن هذا، مع الفتنة التي تلت مقتل الوليد بن يزيد في الشام، واندلاع نار الفتنة القبلية في خراسان، خلق وضعاً جديداً تطلب سرعة الحركة، فأُرسِل أبو مسلم.

ويظهر أن مجلس النقباء كان يريد ممثلاً للإمام من البيت العباسي بسلطات واسعة تتطلبها الأوضاع[٢٦]. ولكن إرسال عباسي يتعذر في تلك الظروف الخطرة، فأرسل إبراهيم الإمام أبا مسلم مولاه ممثلاً له. وكان اختياره مفاجأة لسليمان بن كثير كبير الدعاة ولبعض الدعاة، لصغر سنه (٣٠ سنة حسب البلاذري) ولأنه لم يكن له دور يُذكر. ولكن الولاء للإمام، ونفرة النقباء من تعالي سليمان أنهت المشكلة.

ولم تكن لأبي مسلم سلطة واضحة، ولعلها تبلورت مع الأحداث. وبقي دور سليمان كبيراً خاصة في التعامل مع القبائل، وبقي مجلس النقباء سلطة عليا حتى دخول أنصار العباسيين مرو. ولكن إعلان الحرب الشاملة ومتطلباتها بعد ذلك أثرت في دور مجلس النقباء وأعطت المجال للقيادة الفردية ولبروز دور أبي مسلم.

ولا بد من ملاحظة عن أبي مسلم. فأصوله مجهولة، والروايات عنه متباينة في كتب التاريخ والطبقات، وتختلط فيها الأخبار بالإشاعات بالادعاء، ولعبت فيها التيارات السياسية، والعواطف والغموض، وبروزه على المسرح التاريخي في ما بعد، دَورَها وتكونت أسطورة. ولا ننسى ميل مؤرخينا إلى نسبة التطورات والأعمال الجماعية إلى أفراد حتى نسب جهد ثلث قرن من الدعوة إليه. فأصله، ونشأته، ودوره في الدعوة، كلها موضع خلاف في المصادر وعند الباحثين.

ويبدو أنه ولد في قرية قرب أصفهان، وأنه من أصل فارسي (من أب قروي

---

(٢٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ و٣٢٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٥٣.

وأم جارية)، وأنه نشأ في كنف عيسى بن معقل العجلي مولى له. ومع أنه يدّعي أنه حرّ فإنّ آل معقل يقولون: إنه عبد. ويبدو أنه تردد على الكوفة في خدمة سيده، وانضمَّ إلى الغلاة ابتداءً، ثم تعرف على خط الدعوة هناك. ويظهر أن الدعاة الخراسانية أخذوه (أو اشتروه) وقدموه لإبراهيم الإمام فصار مولاه، فكلف من يفقّهه في الدعوة، وغيّر اسمه الفارسي (بهزادان) وسماه عبد الرحمن وكنّاه أبا مسلم وكلفه بمهام سرية إلى الكوفة وخراسان مرات. وتوسم فيه الذكاء والقدرة، وأرسله ممثلاً إلى خراسان سنة ١٢٨هـ.

أراد إبراهيم أن يسيطر على سير الدعوة مباشرة، فأرسل مولاه وزوده بخطة عمل وأراده أن يمهد للثورة. وإبراهيم هو الذي قدر الوضع وقرر إعلان الثورة وأمر بذلك. كما أنه بعد احتلال مرو قرر تعيين قحطبة بن شبيب الطائي لقيادة القوات العباسية، فإذا كان أبو مسلم يصلح للتحرك السلمي، فإن العبقرية العسكرية هي شأن قحطبة. ويبدو إبراهيم شخصية قوية فعالة، خطت بالحركة خلال خمس سنوات من دعوة سرية إلى ثورة اكتسحت المشرق.

ولا بد من أن نلاحظ هنا، أن الدعوة كانت قد انتشرت قبل الثورة في منطقة أصفهان والري وجرجان وما وراء النهر. ولدينا نقود ضربت في هذه المناطق باسم الدعوة العباسية قبل إرسال أبي مسلم[٢٧]. ويبدو أن أتباع الدعوة في هذه الجهات لعبوا دوراً فعالاً في انتصار القوات العباسية بقيادة قحطبة، وبدون ذلك يتعذر تفسير توسع قوات قحطبة وانتصاراته السريعة الكاسحة. ويبدو أن التركيز على الخراسانية وإضفاء أهمية خاصة عليهم يرجع بالدرجة الأولى إلى المنصور في ما بعد.

ثالثاً: المجموعات التي انضمت إلى الدعوة

نادت الدعوة بالمساواة وتحقيق العدل وبالدفع عن الضعفاء من ناحية اجتماعية وكان شعارها: «ونريد أن نَمُنّ على الذين استضعفوا في الأرض...» ولئن فُهم بالضعفاء الموالي، فإن التعبير يشمل مجموعات العرب الذين لم يكن لهم نصيب في الفيء، بل ويشمل المبعدين عن السلطة العليا، كآل البيت.

---

(٢٧) في نسا وأبيورد وآمل وبخارى وخوارزم وجرجان، انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٥٥ـ ٣٥٧. في مرو الروذ، انظر: مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٥.

وترد في المصادر وصية لأبي مسلم، على لسان إبراهيم الإمام، تدعو إلى الاعتماد على اليمن، واتهام ربيعة، واعتبار مضر العدو المباشر، ثم تتباين المصادر في بقيتها بين الأمر بقتل من يُشك فيه[٢٨] من العرب، واستئصالهم[٢٩]. وهي في مضمونها لا تتمشى وواقع الدعوة، وهناك ما يدل على أنها دعاية أموية مضادة. ومع ذلك فمن الواضح أن قاعدة الدعوة هم العرب في خراسان.

ويروي مؤلف **أخبار العباس** أن أبا مسلم صرح بمضمون وصية إبراهيم الإمام، أمام وفد حركة نصر من عرب مرو، قال: «نعم أمرني الإمام أن أنزل في أهل اليمن وأتألف ربيعة ولا أدع نصيبي من صالحي مضر، وأحذر أكثرهم من أتباع بني أمية وأجمع إليّ العجم وأحتضنهم»[٣٠]. ويبدو هذا منسجماً في أوله مع الأوضاع، ولكن الإشارة إلى العجم تبدو مُدخَلة في ظروفها وخاصة أمام وفد عربي، ولعلها تعبر عن تطورات تالية.

ويمكننا أن نفهم التشديد على اليمن بعد وقوفهم ضد نصر بن سيار والحذر من أكثر مضر الذين كانوا عماد الأمويين أيام مروان، إذ إن مجلس النقباء في مرو يضم ثلاثة على الأقل من مضر. وأما ربيعة فكانوا حلفاء الأزد في الصراع.

وعند النظر إلى تشكيلات الدعوة، يلاحظ أن رئيس الدعوة ومقره الكوفة كان مولى دائماً، ولهذا دلالته، فالكوفة علوية الميول وعصبيتها العربية قوية ووقفت جانباً من الدعوة.

وأما مجلس النقباء بمرو (بعد ١١٨هـ) فقد وردتنا قوائم متعددة بأسماء أعضائه، وعند فحصها ومقارنتها نرى قائمة أقدم (الطبري، **أخبار العباس**) فيها ثمانية من العرب، وقائمة تالية (قائمة الطبري الثانية، البلاذري، ابن حبيب) يبدو أنها تمثل آخر مرحلة ولا يقل عدد العرب فيها عن عشرة[٣١].

---

(٢٨) مؤلف مجهول، **العيون والحدائق في أخبار الحقائق**، تحقيق أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه وعمر السعيدي الغريبي، ٢ ج (دمشق: منشورات المعهد الفرنسي، ١٩٧٢)، ص ٣٥٨.

(٢٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٤٤؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة الفتوح الأدبية، ١٣٣١هـ/[١٩١٢م؟])، ج ٢، ص ٢١٣، وأبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **كتاب النزاع والتخاصم فيما بين أمية وهاشم**، تحرير غيرهاردوس فوس (ليدن: بريل، ١٨٨٨)، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٣٠) مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٢٨٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ٢١٧؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٦٢ وج ٧، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٣، ص ٢٣٤؛ أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية، **المحبر**، تصحيح =

وكان العرب أكثرية كبيرة بين الدعاة الرئيسيين(٣٢). ولكن نسبة الموالي بينهم أكبر منها في مجلس نقباء مرو(٣٣).

وكان سليمان بن كثير الخزاعي المسؤول الأول في خراسان منذ تكوين مجلس النقباء وحتى إرسال أبي مسلم (حوالى ٨ سنوات)(٣٤).

ومن هذه الإشارات نرى أن القيادة والكثرة من أقطاب الدعوة عرب، ولكن الموالي ممثلون بشكل واضح. ومع أن أبا مسلم أرسل بصفته مولى الإمام منسوباً إلى آل البيت، فاختياره له دلالته.

ومن المنتظر أن تكون القيادة عربية، ويبدو أن صلب القوات العباسية من العرب أيضاً. فهذا داود بن علي يخطب في الكوفة: «إن العرب قد أطبقت على إنكار حقنا ومعاونة الظالمين من بني أمية علينا، حتى أتاح الله لنا بهذا الجند من أهل خراسان فأجابوا دعوتنا وتجردوا لنصرنا»(٣٥). وعامة الجند هم المقاتلة العرب، عرب خراسان، بالمقابلة للعرب في الأمصار الأخرى.

ومن المناسب أن ننظر إلى الوضع في خراسان لتقدير مشاركة العرب وغيرهم في الدعوة.

كان عرب خراسان من قبائل متعددة جاءت بالدرجة الأولى من البصرة والكوفة، وكانوا منظمين على الأخماس كالبصرة لأن خراسان تابعة لها إدارياً في الأصل، والأخماس هي: تميم، بكر بن وائل، عبد القيس، الأزد، أهل العالية. واستمر نظام الأخماس إلى أواخر الفترة الأموية باستثناء واحد، فحين اتخذ أسد بن عبد الله القسري مركزه في بلخ نقل إليها العرب (من البروقان) وخلط بينهم لئلا يتعصبوا.

ومنذ العقد الثاني للقرن الثاني (بعد ولاية الجنيد ١١١ ـ ١١٦هـ) نرى الاتجاه

= إيلزه ليختستن شتيتر، ذخائر التراث العربي (بيروت: دار الآفاق، [د. ت.])، ص ١٦٥؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، نشر السندوبي، ج ١، ص ٢٠ ـ ٢٣، والأزدي، **تاريخ الموصل**، ج ٢، ص ٢٦.

(٣٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠، ومؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٢١٦ ـ ٢١٩.

(٣٣) كان الدعاة في أبيورد كلهم عرباً، وفي نسا ٤ عرب من ٦، انظر: مؤلف من القرن الثالث الهجري، المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٩. وفي مرو وهي مركز العرب كان ٤٠ من بين ٥٨ من الدعاة عرباً.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٧ وما بعدها، وابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج ٢، ص ١١٣ ـ ١١٥.

(٣٥) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٣، ص ١٤١.

نحو تكتل أكبر في العلاقات القبلية؛ مثل ربيعة ومضر. ويبدو أن الفتنة القبلية أدت إلى تأكيد التجمعات الكبرى الرئيسية رغم وجود الأخماس وهي مضر (تميم، قيس عيلان، وغيرها مثل كنانة وأسد) واليمانية (الأزد، خزاعة) وربيعة (بكر بن وائل، عبد القيس).

وليست لدينا أرقام وافية عن عدد العرب. وأول إشارة تعود إلى سنة ٥١هـ حين حوّل زياد بن الربيع الحارثي زهاء ٥٠,٠٠٠ من المقاتلة بعيالاتهم إلى خراسان، نصفهم من الكوفة والآخر من البصرة.

وزاد عدد الأزد في ولاية المهلب (٧٨ ـ ٨٢هـ) وابنه يزيد (٨٣ ـ ٨٩هـ) وارتفع شأن الأزد بهما.

وتأتي أرقام من ولاية قتيبة (٩٧هـ) ويجعلهم البلاذري ٤٠,٠٠٠ من أهل البصرة و٧,٠٠٠ من أهل الكوفة، والرقم الأخير يثير الشك. ومن مقارنة هذا بإشارات في النقائض (٢٤,٠٠٠ من تميم) ومن ترجمة البلعمي للطبري نجد أن عدد الكوفيين كان ٤٧,٠٠٠ فيكون المجموع ٨٧,٠٠٠. ويؤيد هذا الرقم خليفة بن خياط الذي يجعل العرب ١٠٠,٠٠٠ في أواخر أيام قتيبة(٣٦). وزاد العدد في ولاية يزيد بن المهلب الثانية، ويبلغ من الإشارات المبعثرة حوالى ٩٠,٠٠٠ بعضهم موالي(٣٧).

وترد إشارة إلى إمدادات زمن هشام للجنيد بن عبد الرحمن، إذ أرسل إليه ٢٠,٠٠٠ من مقاتلة البصرة والكوفة بالتساوي وسمح له أن يفرض لـ ١٥,٠٠٠ من عرب خراسان.

ويمكن القول إن الأعداد لم تنخفض زمن نصر إن لم تزد. وترد إشارة إلى أن عرب مرو وحدهم كانوا ٧٠,٠٠٠ سنة ١٢٧هـ.

ولم يكن العرب في خراسان جميعاً من أهل الديوان، بل كانت هناك مجموعات خارجة(٣٨). وقد بلغ عدد أتباع الحارث بن سريج سنة ١١٦هـ ٦٠,٠٠٠ أكثرهم كما يبدو من خارج الديوان(٣٩).

---

(٣٦) أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، حققه وقدم له أكرم ضياء العمري، ٢ ج (النجف: مطبعة الآداب، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٣٢.

(٣٧) انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٧، ص ٧٨ ـ ٨٠، وأبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ٨ ج (بيروت: دار الندوة الجديدة، [د. ت.])، ج ٧، ص ٢٦٨ و٢٨٨.

(٣٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٩٥٠ ـ ٩٧، وقال مهزم بن جابر ـ خراساني ـ لابن هبيرة ـ أمير العراق ـ: =

كل هذا يجعلنا نميل إلى أن عدد العرب مع عيالاتهم بخراسان تجاوز أربعمئة ألف.

وكانت مرو المركز الأول للعرب بخراسان «وفرسانهم كثير». وتحيطها قرى عربية مضرية ويمانية أكثرهم تميم، وبعضها للأزد وخزاعة وبينها تنقل أبو مسلم.

وهناك مجموعات أخرى في مرو الروذ، أكثرهم تميم، مع مجموعة مهمة من الأزد. وفي بلخ عرب من المضرية واليمانية والربعية وجلهم مقاتلة. وفي نيسابور كانت المجموعة الرئيسية زمن نصر من قيس. وكانت سرخس من مراكز ربيعة. وفي هراة مجموعات من تميم ومن بكر بن وائل.

ولم يكن وضع العرب واحداً في خراسان، فهناك بَوْن بين الأشراف وعامة القبائل. ويبدو أن الأشراف كانوا يمتلكون الضياع والأموال ولهم مواليهم. ويظهر أن مصدر ثرائهم ولاية الولايات والغنائم في المغازي، ولكن الولايات كانت المصدر الأهم للثراء[٤٠]. وكان بعضهم مثل الكرماني يمتلك القرى أو الإقطاعات. وامتلك البعض من المقاتلة العبيد، وهم عادة من السبي، وكان عدد العبيد كبيراً في مرو خاصة، وكثرتهم جعلت أبا مسلم يحاول كسبهم بعد إعلان الثورة وكوّن منهم فرقة خاصة.

أما عامة المقاتلة فكانوا يعتمدون على العطاء والرزق ويفيدون من الغزوات، وكانت الغنائم كبيرة أيام قتيبة.

ويبدو أن الكثير من العرب، خاصة في منطقتي مرو ونيسابور، لم يكن في الديوان. وقد يفرض لبعضهم في أوقات الحاجة كما قد ينتدب البعض في أوقات الأزمات. ويظهر أن بعضهم اشتغل بالزراعة على الأرض. ولعل البعض عمل بالتجارة على الطريق البري المار بأواسط اسيا.

وهكذا تكونت فجوة مادية بين الأشراف وعامة القبائل. ولعل وضع المقاتلة من هؤلاء كان أفضل نسبياً من الذين كانوا دون عطاء. وهكذا نجد الإشارات إلى الرعاع والغُتْم[٤١] والسفهاء في إشارات نصر بن سيار إلى عرب الدعوة، ولعلّ

= «ونحن في ثغر نكابد عدواً لا ينقضي حربهم، إنّ أحدنا ليلبس الحديد حتى يخلص صدؤه إلى جلده. وأنتم في بلادكم متفضلون في الرقاق وفي المعصفرة» (ج ٧، ص ٢١).

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٠. قال مهزم بن جابر لابن هبيرة: «وقبلنا قوم قدموا علينا من كل فج عميق، فجاؤوا على الحمرات فولوا الولايات فاقتطعوا الأموال فهي عندهم موفرة».

(٤١) جمع أغتم وهو الذي لا يفصح شيئاً. والغُتمة هي العُجْمة، انظر: محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، عني بترتيبه محمود خاطر (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٢٠)، ص ٤٦٩.

هذا يصدق على العامة خارج الديوان خاصة. والعامة هنا، كما في الأمصار الأخرى، أقرب إلى تقبل الدعوات المعارضة.

وكانت الحروب المتصلة مع الترك في أواسط آسيا سبباً لبقاء الصفة العسكرية للمقاتلة، وقيام نوع من الشعور بثقل الأعباء، وبنوع من النقد للمسؤولين المترفين. ومن جهة أخرى لم يبتعدوا عن الأهلين، بل تأثروا بالتقاليد والأزياء المحلية. يقول الجاحظ عن التبيؤ: «وقد نرى الناس أبناء الأعراب والأعرابيات الذين وقعوا إلى خراسان فلا نشك أنهم علوج القرى»[٤٢]. وهذا يشعر بصلات اجتماعية حسنة.

وإذا كان التباين الاجتماعي الاقتصادي ساعد على انتشار الدعوة، فإننا نتساءل عن شكوى القبائل من الدولة.

يلاحظ ابتداء أن القبائل، في مواجهتها لخطر الترك، ولشعورهم بأنهم مجموعة حاكمة وسط الأعاجم، تولدت عندهم روابط جديدة وشعور برسالة تجاه المشركين، فهم يرون أنهم حماة ثغر الإسلام وأن جهادهم في سبيل رفع رايته وأنهم أمناء على الدين كما يبدو من قصائد شعرائهم.

ولذا فهم يخافون الفتنة الداخلية، فلم ينقلوا عصبية القبائل العراقية ضد الشام، حتى إنهم لم يستجيبوا لقتيبة حين ضرب على هذا الوتر[٤٣]، ولذا ناشد نصر الأمير الكرمانيّ الأزدي الالتفاف ضد المسودة كخط مشترك وقال: «إن الحرب كانت بيننا على الحمية وقد كانت لبعضنا على بعض فيها بقية ترجع إلى ألفة العرب وقد نجم بين أظهرنا (المسودة) من همته استئصالنا جميعاً»[٤٤].

وهم يرون أن الغنائم ووارد البلاد حقهم، وينتظر أن يعترضوا على ذهاب بعضها إلى المركز. وهناك إشارات تؤكد ذلك. فقد رفضوا طلب أمير خراسان لمعاوية أن يصطفي كل صفراء وبيضاء، من الغنائم لأمير المؤمنين[٤٥]. ويبدو أن

---

(٤٢) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ١، ص ٢٢٠.

(٤٣) قال قتيبة: «يا أهل العراق انسبوني من أنا، والله لتَجِدُنِّي عراقياً ابن عراقي (. . .)، حتى متى يتبطح أهل الشام في أفيئكم وظلال دياركم. . .» النقائض (بيفان) ص ٣٥٥، وانظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥١٠.

(٤٤) مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٢٨٩.

(٤٥) البلاذري، **أنساب الأشراف**، (خط)، إسطنبول، ق ٢، ص ٨٩ب ـ ٩٠أ، وانظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٧، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

إنفاق نصر أموالاً طائلة لحمل هدايا للوليد بن يزيد أثارهم، وكانت صيحة المقاتلة في المسجد الجامع بمرو «العطاء، العطاء» إشارة إلى إعلان التمرد وبداية الفتنة[٤٦].

ومن جهة ثانية كانت الولاية، وما يرافقها من منافع مادية وسلطة للأمير وقبيلته، سبباً لإثارة التذمر. وقد صرح يزيد بن المهلب بذلك حين خاطب الأزد عن موقفه وموقف أبيه: «فلم ندع موضعاً يستخرج منه درهم إلا استعملناكم عليه وحملناكم على رقاب الناس حتى صرتم وجوهاً»[٤٧]. ويبدو أن هذه كانت سبباً هاماً في إثارة العصبية القبلية (في خراسان) التي هي تنازع على السلطة في الفترة الأخيرة.

وكانت قبائل خراسان أهدأ من غيرها في الأمصار. ولكن أثر القبلية في السياسة العامة في خراسان، وما رافقها من تنافس على السلطة، أربكت الوضع. فآل المهلب عززوا الأزد وقربوهم. ونكبة يزيد بن المهلب كان لها أثر سلبي. واتهم أسد القسري بالانحياز لليمانية، واعتمد نصر بن سيار على المضرية وطالت ولايته، فكان لذلك أثر قوي في التذمر وفي إثارة العصبية المدمرة.

هذا هو الجو، من فجوة بين الأشراف والعامة، ووجود الكثيرين من العامة خارج الديوان، والتذمر من نقل بعض الوارد إلى المركز، والتنافس على السلطة والمصالح بين القبائل، مما ولَّد قلقاً اجتماعياً واستعداداً لقبول الدعوات، كما أدى الصراع على السلطة إلى إثارة العصبية وانتهى بالفتنة المدمرة.

وهكذا يلاحظ الاستعداد في خراسان لقبول المبادىء الثورية، كما يتبين من حركة الحارث بن سريج المرجئ (١١٥ ـ ١١٧هـ) ثم (١٢٧ ـ ١٢٨هـ) الذي اتخذ السواد شعاره (رمز الثورة على أهل الضلالة)، ودعا إلى الكتاب والسنة والبيعة للرضا[٤٨]، ودعا نصر بن سيار «إلى جعل الأمر شورى» واعتبر استعمال أهل الخير والفضل دليلاً للعمل بالكتاب والسنة[٤٩]. وقد وجدت حركته استجابة واسعة من

---

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، **تأريخ الخلفاء**، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج؛ عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ٥٩٤ ـ ٥٩٥.

(٤٧) معمر بن المثنى أبو عبيدة، **كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق**، تحرير أنطوني آشلي بفان، ٣ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢)، ص ٣٦٨.

(٤٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٩٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

العرب خاصة (٦٠,٠٠٠ جُلُّ أتباعه منهم، خاصة تميم). وقد نافس نصراً على زعامة تميم حتى اعترف هذا بأن تميماً لا تجتمع له مع وجود الحارث. ومع ذلك فنصر يصف أتباعه بأنهم رعاع[٥٠]. وتبع الحارث بعضُ أهل القرى وقليل من الدهاقين.

ومع أن حركة الحارث تنطوي على عرض إسلامي يناسب التحولات الاجتماعية والفكرية من تأكيد العدل والمساواة، والشورى، ورفض العصبية القبلية، إلا أنها انجرّت في السنة الأخيرة إلى دوامة العصبية القبلية فانهارت قبل سنة من قيام الثورة العباسية[٥١].

أما الموالي، فقد تركزت شكواهم على عدم إشراك المقاتلة منهم في العطاء. وقد عالج هذه المشكلة هشام بن عبد الملك، ولعلها لم تُحلّ نهائياً. وهناك شكوى من فرض الجزية على المسلمين الجدد، وهي ظاهرة عالجها عمر بن عبد العزيز، ولكنها كانت تتجدد وللدهاقين دور أساسي في ذلك. وقد نظر نصر في هذه المشكلة سنة ١٢١هـ فأعاد تنظيم ضرائب خراسان برفع الجزية عن المسلمين وأعاد تنظيم الخراج بصورة عادلة[٥٢]. وعالج مشكلة السغد في ما وراء النهر، وهم في ثورة منذ أيام أشرس (١١٠هـ)، وتتعلق برفع الجزية عن المسلمين واتفق معهم[٥٣]، وحاول تخفيف الخراج وتحسين أساليب الجباية[٥٤]. وقد لا تكون تدابيره في مصلحة الدهاقين ولكنها حسنة بالنسبة إلى عامة السكان.

وأما الدهاقين ـ رؤساء القرى ـ فكانوا يتولون الجباية وكان عليهم جمع الجزية المشتركة وهي محددة، ولذا كان انتشار الإسلام في غير صالحهم فكانوا يتلاعبون في الجباية ويعملون على أخذ الجزية من المسلمين. وكان العرب لا يرتاحون لتوليهم الجباية لأسباب مالية. ولكن يبدو أن وضع الدهاقين ضعف في أواخر العصر الأموي بسبب انتشار الإسلام، وانضم بعضهم إلى الثورة. ومن جهة ثانية كانت أساليب الدهاقين مصدر شكوى وتذمر.

---

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٣١ و٣٣٨.

(٥١) خرج بشر بن جرموز الضبي على الحارث لأنه انحرف عن طلب العدل حين تحالف مع الكرماني، «لأن هذا وجماعته يقاتلون على العصبية». انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٣٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧٣ ـ ١٧٤، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، **تأريخ الخلفاء**، ص ٤٥٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧٢.

(٥٤) يقول الطبري: «عمرت خراسان عمارة لم تعمر قبل ذلك مثلها ووضع الخراج وأحسن الولاية والجباية»، انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥٨، وابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ٨، ص ١٠٧.

إن إصلاحات نصر جاءت متأخرة، كما إنها عالجت مشاكل تكررت في الماضي ومن المتعذر تحديد مدى الثقة التي أورثتها.

يلاحظ أن الثورة بدأت في القرى العربية، وهذا لا يعني أن الأتباع كلهم عرب بل يشعر بأنهم كانوا السندَ القوي لها. ومع أن وجهة الدعوة منافية للعصبية إلا أنها أفادت منها لحماية الأتباع أولاً، ثم للحصول على حلفاء لها.

وكان التدقيق في قبول الأتباع قوياً حتى الاستيلاء على مرو، وبعدها فتح الباب وتضخمت الأعداد بانضمام مجموعات من العرب خاصة. وتشير الأخبار إلى دخول الكثير من اليمن وربيعة والأعاجم، لدوافع مختلفة «من بين متدين بذلك أو طالب بذحل[٥٥] أو موتور يرجو أن يدرك بها ثأره»[٥٦] (ولدينا أمثلة في مرو وجرجان خاصة حين فتح الباب لمن يريد المشاركة في القتال جنب المسودة. والأرقام ـ على عدم دقتها ـ تؤيد ذلك. فلم يصل عدد الأتباع ١٠٠٠٠ عند دخول مرو، ولكن قوات قحطبة بلغت ٧٠٠٠٠ عند خروجه منها «من رجال الشيعة وأهل اليمن ورؤساء خراسان». وحين بلغت القوات العباسية أصفهان كانت في حدود ٤٠,٠٠٠ في حين كان مع أبي مسلم ٤٠,٠٠٠ آخرون. وواضح أن جماعات من هؤلاء كانوا من الموالي.

وكانت القيادات العسكرية على العموم عربية، فبين العدد الكبير من قادة الكتائب لا نرى إلا اثنين من الموالي (بسام بن إبراهيم، خالد بن عثمان على حرس أبي مسلم). ولكننا نجد بعضهم على الدواوين (كامل بن أبي كامل على ديوان أبي مسلم، أبو الجهم بن عطية على ديوان قحطبة).

أمّا بين الأتباع فترد الإشارات إلى الموالي في مناسبات عدة. فنصر في رسالة إلى مروان يشير إلى «من تجمع من شرار العجم وسقاط العرب» مع أبي مسلم[٥٧]. بل إن أبا مسلم حاول بعد الثورة أن يجذب حتى العبيد بوعدهم بالحرية، وكوّن لهم قيادة خاصة[٥٨]. وبينما كانت القوات الأموية في الغالب من الفرسان،

---

(٥٥) الذحل: الحقد والعداوة. يقال: طلب بذحله أي بثأره والجمع ذحول، انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، ص ٢٢٠.

(٥٦) مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٢٨٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٩ و٢٨٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ و٢٩٠، والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٧، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

نلاحظ كثرة المشاة بين المسودة وكثير منهم مَوالٍ. وكانت لهم مهارة في رمي السهام من الأقواس المخمسة الشهيرة (بنجكاه). وترد إشارة إلى الموالي الذين يحملون الخشب ويركبون الحمير في قوات المسودة، بل وكان فيمن دخل الكوفة من يتحدث بالفارسية عادة.

وكان يطلق على هؤلاء جميعاً تعبير الخراسانية، ولكن من الواضح أن العرب من أهل خراسان كانوا محورها، ومن هنا ثناء داود بن علي على دورهم بالقياس إلى بقية العرب. وهذا أيضاً يفسر قسوة قحطبة بن شبيب الطائي على العرب الخراسانيين الذين بقوا موالين للأمويين مع نصر وبعده.

ومن ناحية اجتماعية تكثر الإشارات إلى المسودة بأنهم «علوج وأغتام وسقاط العرب والموالي» أو «شرار العجم وسقاط العرب» كما وصفهم مروان، أو «الأغتام وسقاط العرب» كما وصفهم محمد بن نباتة. ولكن هذه الأوصاف الممزوجة بالشتم لن تغفلنا عن طبيعة تكوينهم.

فبين المسودة جماعة من أهل الديوان (سليمان، بكير) وبينهم بعض من «يغزو مغازي خراسان»، وكان بعضهم من «الوجوه» وبعض أشراف الفرس (كخالد البرمكي)[٥٩].

وبين شخصيات الدعوة مجموعة من الأغنياء من ملاك الأراضي والقرى (مثل سليمان بن كثير، خالد بن إبراهيم، طلحة بن زريق، وخالد بن عثمان[٦٠]، والعلاء بن حريث).

ويذكر خالد بن برمك الواسع الثراء. وهناك بعض التجار والمتمولين مثل أبي سلمة (تاجر صيرفي)، وموسى بن سريج السراج تاجر الجلود وبكير بن ماهان. وهؤلاء قدموا الكثير لتمويل الدعوة وخاصة في الفترات الأولى.

وهكذا يتبين أن قيادة الحركة كانت إلى حد كبير بين جماعات متمولة، وهم إن لم يكونوا من الأشراف فإنهم من فئة مالية نشطة من التجار وأصحاب الثروة، وكان في الحركة تعبير عن آمالهم وقدرتهم المالية.

ولكننا لا ننسى أن جمهرتهم كانوا من عامة القبائل، وأكثرهم ابتداءً ممن ليس في الديوان (سقاط العرب)، كما أن جمهرة الموالي كانت من العامة

(٥٩) مؤلف من القرن الثالث الهجري، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، ص ٣٣٣.

(٦٠) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

والفلاحين، بل إن وصفهم بالأغتام وشرار العجم لا يعني غير ذلك.

قامت الدعوة العباسية على مفاهيم إسلامية، قادها ونظمها العرب، وكانوا عماد قوتها العسكرية، ولكنها انطلقت من مفهوم المساواة والعدل، وشارك فيها الموالي كما شاركوا في الأحزاب السياسية الأخرى. ولم تنجح إلا بالروح القتالية لعرب خراسان، وبسبب الفتنة المدمرة فيها والثورات الخارجية وغيرها في الشام والجزيرة والعراق في الفترة نفسها.

خاتمة

إن الثورة انتهت بنقل السلطة إلى العباسيين وإلى إنشاء عاصمة جديدة تمثل الوجهة الإسلامية للدولة الجديدة. واستمر التنظيم الإداري في الدواوين والولايات على الأسس نفسها، واتجه إلى المركزية.

وأُحدث جيش نظامي، بدل القوات القبلية، وكان الجيش من فرق خراسانية، جُلُّهم عرب ومن فرق عربية خاصة من اليمانية.

وبرزت فئة ناشئة أيام الأمويين هي فئة التجار ليتسع دورها ولتصبح قاعدة النشاط الاقتصادي.

واتجه العرب تدريجياً إلى الاستقرار على الأرض في الريف، وكان لذلك أثره الكبير في تعريب الريف وفي اتخاذ البلاد العربية طابعها.

وفتح الباب في الإدارة للموالي، وكان رمز ذلك الوزير من غير العرب جنب الخليفة العباسي. وبعد أن كانت الدولة تعتمد أساساً على العرب في الإدارة، صارت القاعدة إسلامية، وتابع التطور الثقافي سيره، فاكتملت خطوط الثقافة العربية الإسلامية خلال القرن الأول، وسادت العربية واغتنت بعدئذٍ بالترجمة التي صارت الرافد الثالث جنب الدراسات العربية والإسلامية.

وكانت الثورة العباسية قد جمعت قوى مختلفة في مرحلتها الأخيرة تتباين وجهاتها، وتمثلت في حركات مضادة؛ ثورات الخرمية في إيران، حركة الزنادقة والشعوبية والصراع الفكري الواسع الذي أدى إلى تعزيز الإسلام وإلى دعم العربية لغة القرآن وبالتالي إلى تركيز وإغناء الثقافة العربية الإسلامية.

وبعد أن كان الولاء ضرورة اجتماعية، لضمان مكانة في التركيب الاجتماعي، لم يعد كذلك، ما دامت الدولة المركزية توفر ذلك. واقتصر الأمر

على موالي الاصطناع، موالي الدولة. وبقي النسب العربي مهماً، ولكن الاتجاه صار نحو تأكيد رابطة اللغة والثقافة بين العرب في إطار إسلامي. وكانت الدولة الأموية تعتمد على الأشراف العرب وخاصة سادة القبائل الشامية، وكان للرأي العام أثر. ولكن العباسيين أكدوا أن مصدر السلطة إلهي، وأنهم يستندون إلى الشرعية ـ العائلة المختارة ـ وبالتالي ركزوا مفهوم الوراثة في التطبيق، ولذا استندوا إلى صنائعهم من الموالي والبيروقراطية الإدارية محل الأشراف العرب. ومع أنهم أشركوا الموالي، فإن جُلّ تعاونهم كان مع الأشراف الفرس من أتباع الدعوة ومن مؤيديهم من أهل خراسان خاصة.

ولكن تجربتهم في محاولة التعاون مع الأشراف الفرس لم تدم إلا أقل من قرن واختلّ التوازن، وخاصة بعد إخراج العرب من الديوان، وبعد الفتنة بين الأمين والمأمون مما جرّ الخلافة إلى الاعتماد على المماليك وإلى انهيار الأسس السياسية للدولة.

وزالت وحدة الأمة/ الدولة، وظهر أكثر من كيان سياسي، وكانت بداية التجزئة.

الفصل العاشر

بغداد في القرن الثالث الهجري



ـ ١ ـ

يقول اليعقوبي (القرن: ٣هـ/ ٩م): «وذكرت بغداد لأنها... المدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها سعةً وكبراً، وعمارة، وكثرة مياه، وصحة هواء»[(١)].

بدأ تأسيس المدينة الإسلامية لأغراض عسكرية، كما في دور الهجرة، مثل الكوفة والفسطاط والقيروان، وهي مفتوحة دون أسوار، أو لأغراض عسكرية وإدارية مثل واسط، ولها أسوار، أو لتكون مركزاً لكيان جديد مثل بغداد.

وكان للمدينة الإسلامية ابتداءً مركزان، المسجد الجامع ودار الإمارة، وحولهما رحبة فسيحة، وفيها ـ عادة ـ تقوم الأسواق المركزية.

أنشئت بغداد لتكون رمزاً لدولة جديدة ومركزاً إدارياً وعسكرياً لها.

واختير الموقع بعد التحري لاعتبارات اقتصادية ودفاعية، وروعي فيه طيب الهواء ووفرة المياه والقنوات، ويحيط به ريف غني، ويقع على طرق التجارة. وهذا يوفر التمويل اللازم للجند والناس. وشكل دجلة وشبكة القنوات في الموقع موانع طبيعية أمام أية هجمات خارجية[(٢)].

وكان للاعتبارات الأمنية دورها في تخطيط المدينة المدورة (٤٥ ـ ٤٩هـ/ ٧٦٢ ـ ٧٦٦م)، والتأكيد على التحصينات فيها واضح. فالمدينة المدورة تبدو قلعة يحيط بها خندق ماء، يليه سوران كبيران، ثم حائط عادي حول الرحبة الداخلية. وفي وسط الرحبة قصر الخليفة (باب الذهب) والجامع، وحول الرحبة دور أولاد المنصور

---

(١) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **البلدان**، باعتناء جان دوغويه، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ص ٢٣٣.

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ٣، ص ٢٧٢ وما بعدها.

والدواوين وبيت المال. وفي الرحبة مقر صاحب الشرطة ومقر رئيس الحرس وخزانة السلاح، فهي مركز الحكم والإدارة.

وبين حائط الرحبة والسور الثاني منازل القواد والخاصة والأولياء. وترك ما بين السور الأول والثاني فراغ للأغراض الدفاعية.

وللمدينة المدورة أربعة أبواب، باب خراسان في الشمال الشرقي، وباب الشام إلى الشمال الغربي، وباب الكوفة إلى الجنوب الغربي، وباب البصرة إلى الجنوب الشرقي، وهي نهايات طريقين متعامدين يبدآن من السور الخارجي، يخترقان المدينة وينتهيان عند حدود الرحبة.

وعلى كل باب من أبواب المدينة الأوائل والثواني باب حديد ضخم. كما أن «على كل سكة من طرفيها الأبواب الوثيقة، ولا تتصل سكة منها بسور الرحبة التي فيها دار الخلافة.

ويتوج قصر المنصور (باب الذهب) قبة خضراء، ترتفع ثمانين ذراعاً (حوالى ٥٣م) عن الأرض، وعلى رأسها تمثال فرس عليه فارس، «وكانت هذه القبة تاج بغداد وعلم البلد ومأثرة من مآثر بني العباس عظيمة»[٣].

ويبدو أن المدينة المدورة وأبنيتها وقصورها استمرت قائمة حتى القرن الرابع الهجري، فحين ثارت العامة سنة ٣٠٧هـ/ ٩١٨م وكسرت الحبوس وأفلت المساجين أغلقت أبواب المدينة وأخذوا جميعاً.

كما أنّ القبة الخضراء استمرت قائمة إلى سنة ٣٢٩هـ/ ٩٤١م[٤].

يبدو أن الخليفة عني كثيراً بتخطيط المدينة وشارك فيه.

وهناك من يحاول ربط خطة المدينة المدورة بنماذج امبراطورية سابقة دون أن

(٣) انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٣٨ وما بعدها و٢٤١؛ أحمد بن محمد بن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، تحقيق ميخائيل جان دي غويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٥)، ص ٤١ ـ ٤٢، وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١، ص ٦٨ وما بعدها. والذراع = ٦٦,٥سم.

(٤) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨ هـ/[١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ م؟])، ج ٦، ص ٣١٧؛ محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، **أخبار الراضي بالله و المتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق**، عني بنشره ج. هيورث دن (القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥)، ص ٢٢٩، وياكوب لاسنر، **خطط بغداد في العهود العباسية الأولى**، ترجمة صالح أحمد العلي (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

ينظر في أي تراث عربي سابق، وهذا ما لا أثر له في المصادر، كما أنه يغفل أن المنصور أراد إنشاء مدينة إسلامية تجسد دعوة جديدة هي الدعوة العباسية التي استمرت في العصر العباسي الأول.

ويلاحظ أن أبعاد القصر والجامع في المدينة هي أبعاد القصر والجامع في واسط، وأن القبة الخضراء كانت تعلو قصر الحجاج فيها.

كما أن البناء على جانبي النهر، وإقامة مسجد جامع في كل جانب حصل لأول مرة في واسط(٥).

جعلت محلات السكن خارج الأسوار وخططت على أرباع حسب وضع أبواب المدينة. وكل ربع تحت إشراف قائد، يساعده أحد موالي الخليفة، ومهندس(٦). وفي كل ربع أرباض وقطائع ودروب، (وفيما بعد صار لكل ربع صاحب أو رئيس يشرف عليه). وجعلت الأرباض للجند ولجماعات أثنية أو مهنية، ولكل ربض رئيس أو شيخ يمثله. وأعطيت قطائع إلى القواد والصحابة والموالي.

وينتظر أن يعنى المنصور بإسكان قواته، ويظهر أن الضواحي الشمالية الغربية (بين باب الشام وباب خراسان) كانت في الأساس لهم، ويشار هناك إلى قطائع لكثير من القادة مع مواطن جندهم وفق الأصل الجغرافي(٧).

وبلغت هذه القوات زمن المقتدر ـ حسب الخطيب البغدادي ـ ١٦٠,٠٠٠ فارس وراجل، يضاف إليها أعداد من الغلمان وفرق الحراسة في القصر(٨).

ويلاحظ ابتداءً الاهتمام بتخطيط الشوارع لتكون واسعة لحركة الناس والنقل، فتكون الشوارع خمسين ذراعاً والدروب ستة عشر(٩). ويبدو أنه حصل تجاوز عليها فعاد المنصور سنة ١٥٧هـ/ ٧٧٤م وأمر بأن تكون الشوارع بمدينة

---

(٥) انظر: Jacob Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), pp. 174 ff.

(٦) اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٨٥؛ سهراب، **عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الاستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر**، تحقيق هانس فون مزيك (فينا: أدولف هولزهوزن، ١٩٢٩)، ص ١٣٤، و Lassner, Ibid., p. 208 ff.

(٨) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

السلام أربعين ذراعاً وبهدم الأبنية المتجاوزة، ولكن ذلك تغيّر فيما بعد نتيجة اضطراب الأمن، وربما لتأثير الجو وغير ذلك لتصبح الطرق ضيقة وملتوية[١٠].

وعني بإنشاء المساجد والحمّامات بما يكتفى بها في كل ناحية ومحلة. وهي من مميزات مدينة إسلامية. وقد اهتم المؤرخون بتقديم إحصاءات (تقديرية) لعدد المساجد والحمّامات في بغداد في فترات مختلفة وكأنها مقياس لتوسع المدينة أو ازدهارها[١١].

ـ وللأسواق دور مهم، وكان المركز الأول لها ضاحية الكرخ جنوب الصراة، حيث وجد سوق أثناء بناء بغداد. وكان المنصور اتخذ أسواقاً للمدينة في الطاقات على جانبي الطرق الرئيسية بعد السور الثاني (الكبير)، ولكنه أخرجها سنة ١٥٧هـ/ ٧٧٤م، لاعتبارات أمنية تحاشياً لشغب العامة أساساً، ولتسلل الغرباء، ونقلها إلى الكرخ، ما بين الصراة ونهر عيسى وأشرف على تخطيطها، «ورتب كل صنف منها في موضعه». وليبعد العامة عن مركز المدينة بنى لأهل الأسواق مسجداً في الشرقية (شرقي الصراة) يصلون فيه الجمعة[١٢].

ـ ويبدو أن فكر المنصور تطور إذ بدأ سنة ١٥١هـ/ ٧٦٩م ببناء الرصافة للمهدي، بموازاة المدينة المدورة على الجانب الشرقي من دجلة، وهو مشروع ضخم أتم بعد ثماني سنوات، محوره القصر والجامع. وأحيطت الرصافة بخندق ماء وسور، وهناك ميدان للعرض وبساتين.

قد لا يكون لإنشاء الرصافة صلة بعدم كفاية الجانب الغربي بالحاجات المدنية وغيرها. ويشير الطبري إلى فكرة المنصور بتقسيم الجيش بين جانبي دجلة ليستطيع مواجهة قسم بالآخر في حال تحرك أحدهما. فهل نظر المنصور إلى مثل واسط؟ وأنشىء الجسر الرئيسي بموازاة باب خراسان ليربط المدينة بالرصافة[١٣].

ولتوفير الماء أجريت قنوات تأخذ أساساً من النهروان وتسير في الجهة الشرقية.

---

(١٠) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠.

(١١) انظر: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك** (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، ص ١٥٢، عن شروط إنشاء المدن، انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(١٢) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠؛ لاستر، **خطط بغداد في العهود العباسية الأولى**، ص ١٥٨، والبلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٩٥.

(١٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٦٤ وما بعدها، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١ ـ ٨٣.

وتبدو فكرة الرصافة مماثلة لفكرة المدينة المدورة، فهي أساساً «عسكر المهدي»، وأعطيت فيها قطائع للقواد وللموالي ولبعض كبار المسؤولين «وبين القطائع منازل الجند وسائر الناس من التناء ومن التجار»[١٤].

والتفت المهدي إلى توفير الأسواق فأمر سعيد الحرشي أن يبني له سوقاً قرب الجسر الأوسط ـ في جهة باب الطاق وحوّل إليه كل ضرب من التجارات والصناعات ليوازي الكرخ[١٥].

وفي ١٥٨هـ/ ٧٧٥م أنشأ المنصور قصراً جديداً (الخُلد) على دجلة أسفل باب خراسان، وعنده ميدان للعرض. فهل أراد أن يتوسط بين المدينتين؟

ـ تتخلل منطقة بغداد شبكة من القنوات بعضها موجود قبل تأسيس بغداد، وهي تروي الطساسيج المحيطة بها، ومنها اشتقت قنوات بغداد. وقد أجريت ابتداءً قناة تأخذ من نهر كرخايا الآخذ من الفرات إلى موقع المدينة المدورة. ولما توسع البناء في بغداد أجرى المنصور قناتين: الأولى من نهر دجيل (الآخذ من دجلة) ويسقي المنطقة شمال بغداد والجزء الشمالي منها، والثانية نهر كرخايا، وتتفرع منه قنوات للجانب الغربي[١٦]. وكانت هذه القنوات تدخل المدينة والجانب الغربي وتنتشر في الشوارع والدروب والأرباض.

أمّا قنوات الجانب الشرقي فتأخذ أساساً من النهروان، وينوه بنهر بين، ونهر موسى ونهر المهدي ونهر المعلى ونهر الفضل، وهي وما يتفرع منها تسقي ريف الجانب الشرقي ومحلاته السكنية، ويبدو أن قصور الخلافة أنشئت عليها لأن هذه القنوات تنتهي عندها أو تمر بها.

وكانت هذه القنوات قائمة في القرن الثالث الهجري، ولكن بعضها درس بعدئذ[١٧].

---

(١٤) انظر: اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢ وما بعدها.

(١٥) المصدران نفسهما، ص ٢٥٤، وج ١، ص ٩٣ على التوالي.

(١٦) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥؛ السهراب، **عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الإستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر**، ص ١٣٠ ـ ١٣٤؛ و G. Le Strange, «Description of Mesopotamia and Baghdad Written about the Year 900 AD by Ibn Serapion,» *JRAS* (1895), p. 21 ff.

ـ توسعت بغداد بسرعة، ويلاحظ أن سكانها ابتداءً جاؤوا من الخارج، من رجال الدولة الجديدة وجندها ومن التجار والحرفيين. وشارك في بناء المدينة ابتداء حوالى مئة ألف من المهنيين والعمال، بقي قسم منهم. كما أن التوسع في سكان المدينة كان أساساً من القادمين من الخارج، أما الهجرة من القرى المجاورة فلا تكاد تذكر.

وهنا تكثر الإشارات إلى الأسواق والقصور. يتحدث اليعقوبي عن النشاط التجاري قائلاً: «وانتقل إليها من جميع البلدان القاصية والدانية فليس فيها أهل بلد إلا ولهم محل ومتجر». فمنذ زمن المنصور لم تعد الأسواق تفي بحاجات التجار في الكرخ فطلبوا السماح لهم ببناء الحوانيت والمحال التجارية من أموالهم فقبل طلبهم «واتسعوا في البناء والأسواق»[18].

ـ ٢ ـ

ويتحدث اليعقوبي عن اتساع أسواق الكرخ في زمنه (٣هـ/ ٩م) فيذكر أن في الكرخ السوق العظمى ممتدة بمقدار فرسخين (الفرسخ = حوالى ٦كم) وعرض فرسخ، لكل تجار وتجارة شوارع معلومة لا يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة، وكل سوق مفردة، وكل أهل منفردين بتجاراتهم. وينوه بسوق الوراقين وفيها أكثر من مئة حانوت[19].

ويشير اليعقوبي إلى سوق باب الشام، «وهي ـ في زمنه ـ سوق عظيمة فيها جميع التجارات والبياعات ممتدة ذات اليمين وذات الشمال».

ويتحدث عن ربض (عبد الله بن حرب) في زمنه «وليس ببغداد ربض أوسع ولا أكبر ولا أكثر دروباً وأسواقاً في الحال منه»[20].

وفي الجانب الشرقي ظهرت أسواق كبيرة، منها السوق العظمى في باب الطاق، التي تجتمع فيها أصناف التجارات والصناعات. وينوه بسوق الوراقين وهي كبيرة وتعقد فيها عادة مجالس العلماء والشعراء. وحين وقع بها حريق سنة ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م احترق منها ألف حانوت كانت مملوءة متاعاً[21].

---

(١٨) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤، والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(١٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

وقد تحدّث أبو الوفا بن عقيل فيما بعد (في القرن الخامس هـ/ ١١م) بفخر واعتزاز عن محلة باب الطاق وأسواقها[٢٢].

وفي الجانب الشرقي سوق خضير (لعلها توسع لسويقة خضير)[٢٣] وتباع فيها طرائف من سلع الصين وغيرها من السلع النادرة.

ثم سوق يحيى قرب مشهد أبي حنيفة، وهي سوق جامعة[٢٤].

ولن نغفل الإشارة إلى أسواق مؤقتة، يومية أو أسبوعية تقام في ساحات مكشوفة، يأتي الباعة إليها من القرى المجاورة[٢٥].

وكانت غلة أسواق بغداد (مع رحا البطريق) زمن اليعقوبي اثني عشر مليون درهم سنوياً[٢٦].

وتوسع الجانب الشرقي في الرصافة، ونشأت الشماسية إلى الشمال، كما بنيت قصور ودور جنوب الجسر الرئيسي وشرقيه في بقعة واسعة صارت تعرف بالمخرم.

وإلى الجنوب سوق الثلاثاء، أقيم هناك جسر يربط سوق الثلاثاء بالكرخ، وله أهمية لحركة النقل التجاري.

وبعد عودة الخلفاء من سامراء سنة ٢٧٨هـ/ ٨٩٢م اتخذوا بقعة جنوب المخرم وفي سوق الثلاثاء لإقامة قصورهم وملحقاتها.

وصار لبغداد ثلاثة جسور: جسر أمام باب الطاق وهو الأوسط والرئيسي، وجسر إلى الأعلى جهة الشماسية، والثالث إلى الجنوب يربط سوق الثلاثاء بالكرخ[٢٧].

---

(٢٢) جورج مقدسي، **خطط بغداد في القرن الخامس الهجري**، ترجمه صالح أحمد العلي، دراسات في تاريخ بغداد وخططها، كتب مترجمة؛ ٣ (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٤)، ص ١٨٥ ـ ١٨٧.

(٢٣) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٩٤.

(٢٤) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٦، ص ١٤٦؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦، وابن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢٥) حمدان عبد المجيد الكبيسي، **أسواق بغداد حتى نهاية العصر البويهي**، سلسلة دراسات العراق؛ ١٦١ (بغداد: وزارة الثقافة والفنون، ١٩٧٩)، ص ٨٩.

(٢٦) اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٥٤.

(٢٧) انظر: لاسنر، **خطط بغداد في العهود العباسية الأولى**، ص ٢٨٨ ـ ٢٩١.

ـ تبرز الاعتبارات الإثنية والجغرافية والمهنية في توزيع سكان بغداد، فإلى الشمال من المدينة المدورة تتركز في ربض حرب جماعات من خراسان وما وراء النهر، ينسبهم اليعقوبي إلى مواطنهم الأصلية «وأهله أهل بلخ وأهل مرو وأهل الخُتَّل وأهل بخارى وأهل أسبيشاب وأهل استاختج وأهل خوارزم، ولكل أهل بلد قائد عسكري ورئيس للشؤون المدنية»[٢٨].

ويركز ابن الفقيه الحديث فيشير إلى مربعة الفرس وربضهم وبجوارهم ربض الخوارزمية ودرب البخارية وقطيعة البغيين (وهم من قرية من قرى مرو الروذ)[٢٩].

وإذا كان جل المذكورين من الجند، فإن سوق باب الشام للتجار، ولعل جلهم من نفس المناطق. وهنا «كل درب ينسب إلى أهل بلد من البلدان ينزلون جنبتيه جميعاً» وقرب باب الشام قطائع السرخسية. ولعل هذا الوضع يفسر ميل أهل المحلات في شمال المدينة وجوارها إلى طاهر بن الحسين قائد المأمون أثناء حصاره لبغداد[٣٠].

وهناك مجموعات عربية جنوب المدينة المدورة وغربها. فعلى الصراة أمام باب البصرة قطيعة الصحابة «وكانوا من سائر قبائل العرب من قريش والأنصار وربيعة واليمن»[٣١]. وهناك دور الأشاعثة (وهم يمانية) بين الصراة والخندق[٣٢].

ويشار إلى قطيعة الأنصار، جاء بهم المهدي (٥٠٠) من المدينة ليكونوا حرساً له وأنصاراً، فلهم قطيعتهم[٣٣]. وتذكر دور القحاطبة بين شارع باب الكوفة وباب الشام غرب المدينة[٣٤].

---

(٢٨) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٢٩) ابن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، ص ٤٢ ـ ٤٧.

(٣٠) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ترجمة ك. باربيه دومينار وبافيه دو كورتبي، ٩ ج (باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١ ـ ١٨٧٧)، ص ٢٦٦٠ ـ ٢٦٦١.

(٣١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٥٩.

(٣٢) ابن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، ص ٤٥، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢.

(٣٣) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٢٨٤.

(٣٤) ابن الفقيه الهمذاني، المصدر نفسه، ص ٤٤، وسهراب، **عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الإستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر**، ص ١٣٢.

إن إشارات اليعقوبي للسكان تبدأ بأيام المنصور وتنتهي بأيامه (القرن ٣هـ/ ٩م). فهو يذكر أن بغداد سكنها من أصناف الناس وأهل الأمصار والكور وانتقل إليها من جميع البلدان. .»[٣٥].

وإلى يمين الخارج من باب الكرخ قطيعة الربيع بن يونس، وفيها تجار خراسان من البزازين وأصناف ما يحمل من خراسان من الثياب. «وفي ظهر قطيعة الربيع منازل التجار وأخلاط الناس من كل بلد يعرف كل درب بأهله وكل سكة بمن ينزلها»[٣٦].

ويشار إلى خطط في الجانب الغربي لأناس من مدن عربية، مثل أهل واسط على (نهر كرخايا) وفي الجوار درب للكوفيين[٣٧]. وكان للبصريين مسجد بدرب الزعفران، ولا بد أنها منطقة سكن لهم[٣٨]. ويذكر درب الدمشقيين في الكرخ قرب دجلة[٣٩]. وللأنباريين إقطاع ولهم مسجد ينسب إليهم لكثرة من أقام منهم هناك[٤٠].

وتنسب بعض الدروب والمحلات إلى أصحاب مهنة مثل درب القصارين، ودرب الأساكفة، ومحلة البزازين، وأصحاب الطعام[٤١].

ويشار إلى محلات متخصصة بصناعة ما مثل محلة التستريين، في الجانب الغربي، سكنها أناس من تستر تعمل فيها الثياب التسترية، ومحلة دار القز ويصنع فيها الورق، ومحلة العتابيين التي اشتهرت بصناعة الثياب العتابية[٤٢].

---

(٣٥) اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٣٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٣٧) سهراب، المصدر نفسه، ص ١٣٣، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ١١٣، وج ٤، ص ٤٥٥.

(٣٨) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥٥.

(٣٩) ابن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، ص ٤٣.

(٤٠) اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٤٥، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩.

(٤١) ابن الفقيه الهمذاني، المصدر نفسه، ص ٧٩؛ أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٢٨٩، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠.

(٤٢) أبو الفضل أحمد الخراساني بن طيفور، **كتاب بغداد**، باعتناء كيلر (ليبزج: [د. ن.]، ١٩٠٨)، ص ٢٧٣، وشهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ٢، ص ٣١ و٤٢١.

ـ ٣ ـ

إنّ جل سكان بغداد كانوا مسلمين على اختلاف مذاهبهم. وهناك أهل الذمة من النصارى واليهود، وكانوا عادة منتشرين في أحياء بغداد، ومع ذلك صارت لهم محلات خاصة.

ترد إشارات إلى قطيعة النصارى في الكرخ، كان المنصور أقطعهم إياها(٤٣).

وفي منطقة بغداد وجدت مجموعة من الأديرة، كانت بحدائقها تعتبر أماكن للنزهة وتحدث عنها الشابشتي(٤٤). وكان في موقع بغداد، على دجلة، دير يدعى الدير العتيق، نزله الجاثليق رئيس النصارى النساطرة(٤٥).

وكما كانت بغداد مقر جاثليق النصارى، كانت مقر رأس الجالوت رئيس الطائفة اليهودية.

وكان لأهل الذمة حرية العمل والمشاركة في المهن، ويبدو أنهم تركزوا في بعض الأعمال.

يقول الجاحظ عن النصارى: «إنّ منهم كتّاب السلاطين وفرّاشي الملوك وأطباء الأشراف والعطارين والصيارفة»(٤٦). كان أطباء الخلافة عادة من النصارى ولهم منزلة خاصة. وشارك النصارى في حركة الترجمة العلمية من السريانية واليونانية. وكان منهم في القرن الثالث الهجري الصيارفة وكتّاب في الدواوين.

وترد إشارة إلى درب اليهود. ويشير الجاحظ إلى مهن اليهود قائلاً: «ولا تجد اليهودي إلا صبّاغاً أو دبّاغاً أو حجّاماً أو قصّاباً أو شعّاباً»(٤٧). ولكنهم دخلوا التجارة والصيرفة. وقد أقام علي بن عيسى في وزارته الأولى (٣٠٠ ـ ٣٠٤هـ/ ٩١٢ ـ ٩١٦م) جهبذين يهوديين لتسليف الدولة ما تحتاجه، فكان ذلك بمثابة مصرف رسمي استمر ست عشرة سنة(٤٨).

---

(٤٣) ابن الفقيه الهمذاني، المصدر نفسه، ص ٤٤، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١.

(٤٤) أبو الحسن علي بن محمد الشابشتي، **الديارات**، تحقيق كوركيس عواد (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٦)، ص ٣، ١٤، ٢٨، ٥١ و٦٩ ـ ٧٠.

(٤٥) اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٧٥، وابن الفقيه الهمذاني، المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **ثلاث رسائل**، سعى في نشره يوشع فنكل، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢)، ص ١٥، الرد على النصارى.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤٨) أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، **الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء**، تحقيق عبد الستار =

وتبين أن الناس عاشوا في الدروب والمحلات تربطهم روابط ولاء خاصة مثل الأصل المشترك من مدينة أو عشيرة أو مهنة واحدة أو هوية أثنية، ثم جدّت الصفة المذهبية. ويظهر دور هذه الروابط في الفترات الصعبة حين يتضامن أهل الحي/ الدرب ويتخذوا موقفاً موحداً، أو يختاروا شيخاً يقودهم.

ـ قسمت بغداد الغربية ابتداءً إلى أرباع، ولكل ربع رئيس (صاحب، شيخ) يشرف عليه. بدأ هذا أيام المنصور وكان على صاحب الربع أن يشرف على توزيع القطائع والسكن وعلى إقامة الأسواق وبناء الحمّامات. استمرت وظيفة صاحب الربع في القرن الثالث الهجري ويبدو أنه صار له سلطة إدارية، ليشرف على الأوضاع العامة في ربعه. ويرد ذكر أصحاب الأرباع بين الموظفين في قائمة نفقات المعتضد (ت ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م)[٤٩].

ومن جهة ثانية كان لكل ربض ومحلة شيخ أو رئيس، كما يشار إلى وجود رئيس وقائد لكل أهل بلد[٥٠].

وكان شيخ الربض يمثل أهله أمام السلطة وهي تعترف به ولا تعينه. وعن طريقه كانت السلطة تتعرف إلى شؤون الربض أو المحلة. وقد تزداد مسؤولية شيخ الربض ودوره في أوقات الاضطرابات، ففي حصار بغداد سنة ١٩٨هـ/ ٨١٣م ضمن مشيخة من أهل الأرباض حسن سلوك نواحيهم أمام طاهر بن الحسين[٥١].

وفي حصار بغداد حين انتقل المستعين إليها سنة ٢٥١هـ/ ٨٦٤م استاء ابن طاهر من تصرف بعض العامة فتعهد جماعة من مشايخ الحربية والأرباض بحسن سلوكها[٥٢].

= أحمد فراج (القاهرة: البابي، ١٩٥٨)، ص ٩٠ و٩٢ ـ ٩٣. عن دور الجهابذة، انظر: عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٤٩) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، باعتناء مرغليوث (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣١)، ج ١، ص ٢٣١، والصابي، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٥٠) انظر: اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ و٢٤٨.

(٥١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ٢ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤)، ج ٢، ص ٢٦، والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٩٣٥ ـ ٩٣٦.

(٥٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٣٤ ـ ١٦٣٥.

وفي فترة غياب السلطة قد ينظم أهل الربض أنفسهم ويختارون من يرأسهم، كما حصل عام ٢٠١هـ/ ٨١٦ م، لحفظ ممتلكاتهم وأنفسهم وتثبيت الأمن[٥٣].

وقد يكون لشيخ الربض دور اجتماعي، فيحضر مثلاً مناسبات عقود زواج أو يكون له مجلس يجتمع فيه أبناء منطقته للسمر أو لغير ذلك[٥٤].

لقد استمر تقسيم بغداد على أرباع، ولكن لا يفترض أنها الأرباع الأولى للمدينة وللجانب الغربي؛ إذ يبدو زمن ابن حنبل (ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م) أن هناك مدينة المنصور وتمتد من الصراة جنوباً إلى باب التبن في الشمال الغربي، ويوضح الخطيب أن المنطقة التي تقع شمال الكرخ وتشمل المدينة المدورة والحربية وتمتد من الصراة إلى باب التبن في الحد الشمالي كانت متصلة العمارة، وأن الخندق الطاهري يفصل قطيعة أم جعفر في الشمال عن المدينة. أما محال الكرخ فيفصلها الصراة عن المدينة[٥٥]. فهل نفترض أننا أمام ثلاث وحدات تحدها القنوات، وأن الرصافة التي يفصلها دجلة هي الوحدة الرابعة.

أما زمن المعتضد والمقتدر (ت ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م) فنفترض وجود وحدتين (ربعين) في الجهة الشرقية: الرصافة، وحريم دار الخلافة، ووحدتين في الجانب الغربي: الكرخ وشمالها!

كان الاتجاه في بغداد إلى وجود حمّامات ومساجد في الوحدات السكنية إضافة إلى السويقات. ويشعر كثرة الحمامات والمساجد بالتوسع الكبير لبغداد. ولكن يتعذر قبول الأرقام في هذا المجال[٥٦].

فالأرقام المتوافرة تقديرية، وفيها تباين:

أواخر القرن ٢هـ/ ٨م ١٠,٠٠٠ حمام، و٣٠٠,٠٠٠ مسجد (اليعقوبي ٢٥٠). القرن ٣هـ/ ٩م ٦٠,٠٠٠ حمام و٣٠,٠٠٠ مسجد. زمن المقتدر ٢٧,٠٠٠ حمام. . . الخطيب ج١ ص ١١٧ ـ ١١٨؛ ابن الفقيه ص ٩١، وابن الجوزي ـ مناقب، ص ٢٤].

---

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٠٨ ـ ١٠٠٩.

(٥٤) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **الفرج بعد الشدة**، ٢ ج (القاهرة: محمود رياض، ١٩٠٣ ـ ١٩٠٤)، ج ٢، ص ٢٢٤، وابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٥، ص ١٠٨.

(٥٥) انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٧١، ولاسنر، **خطط بغداد في العهود العباسية الأولى**، ص ١٤٥.

(٥٦) انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٧ ـ ١١٩؛ اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٥٠، ولاسنر، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

وهناك صلة بين توسع المدينة كما يبدو وتعدد المساحات الجامعة والقضاة.

الأصل أن يكون للمدينة مسجد جامع واحد وقاضٍ واحد، فهي وحدة مدنية، ولكن واسط، وهي على جانبي النهر كان لها جامعان.

أنشأ المنصور في المدينة المدورة جامعاً[٥٧]. وكانت الصراة حد مدينته، وأما الكرخ بتجارها وأصحاب الحرف فيها وسكانها فكانت جنوب الصراة وربما كان إنشاء جامع في محلة الشرقية ـ في الجانب الغربي ـ بعد تسع سنوات (١٥٧هـ/ ٧٧٤م) لاعتبارات بعضها أمنية، ونتيجة توسع المدينة وتكاثر سكانها مما أوجب إنشاء جامع ثانٍ بعد أن كانوا يصلون الجمعة في جامع المدينة (يصلي فيه أهل الكرخ أيضاً). فهل نحن أمام وحدة مدنية ثانية، ففي هذا الجامع منبر وفيه يجلس قاضي الشرقية[٥٨].

وفي الرصافة أقيم جامع ثالث (سنة ١٥٩هـ/ ٧٧٦م) وهذا يشير إلى وحدة مدنية جديدة.

ثم أخرج المنبر من جامع الشرقية، ربما بعد عودة المأمون من خراسان، كما تومي إشارة ابن طيفور إلى جامعين في المدينة وفي الرصافة[٥٩].

ولما بويع المعتز سنة ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م خطب له في المسجد الجامع ببغداد في كل من الجانبين[٦٠].

ويشار إلى مسجدين جامعين أيام المعتضد (ت ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م).

استقر مركز الخلافة في الجانب الشرقي، وبنى المكتفي جامعاً في دار الخلافة (٢٨٩ ـ ٢٩٥هـ) بعد أن كان الناس يدخلون ساحة القصر للصلاة وقت صلاة الجمعة فقط[٦١].

---

(٥٧) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٢٩٥.

(٥٨) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٤٥، وابن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، ص ٤٦.

(٥٩) في رمضان سنة ٢١٦هـ. انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٦٠) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ص ٣٠٦٥.

(٦١) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩، وابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٦، ص ٣٣.

إنّ وجود جامع جنب قصور الخلافة أمر طبيعي، واستمرت المساجد الجامعة الثلاثة في القرن الرابع الهجري[٦٢].

أما المساجد الاعتيادية فهي كثيرة، وجلّها يعتمد في تأسيسه وإدارته على أهل البر ويكون وقفاً خيرياً. ويشار إلى مسجد عبد الله بن حرب في الحربية، ومسجد ال قحطبة في المخرم[٦٣].

وهناك صلة بين المسجد الجامع والقاضي، وإن لم تتطابق الأعداد في بغداد دائماً. فهناك قاض للمدينة المدورة منذ أيام المنصور، وقاض للرصافة منذ أيام المهدي[٦٤].

ويبدو أن الشرقية أعيد تعيين قاض لها في أواخر القرن الثالث الهجري. هذا مع وجود قاض على الجانب الشرقي في الفترة نفسها[٦٥].

وهذا يعني وجود ثلاث أو أربع وحدات قضائية أو مدنية في بغداد بنهاية القرن الثالث الهجري.

يتولى القاضي، إضافة إلى إصدار الأحكام، رعاية الأيتام والإشراف على الأوقاف. وهو الذي يختار الشهود، وكان له ديوان تحفظ فيه السجلات. وقد يكون له خليفة أو أكثر يقومون بما يكلفهم به من مهام[٦٦].

ـ توسعت بغداد بسرعة لكثرة الوافدين إليها من تجّار وعلماء وطامحين وغيرهم، فهي العاصمة، وهي مركز تجاري كبير، وهي المركز العلمي الأول في العالم الإسلامي.

وكثرت العامة فيها، حتى صار لهم دور في الحياة العامة بدءاً بأواخر القرن الثالث للهجرة.

---

(٦٢) انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الرسالة البغدادية**، تحقيق عبود الشالجي (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ١٩٩٧)، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٦٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب بغداد**، عني بتصحيحه محمد بهجة الأثري (بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣٤٢هـ/[١٩٢٣م؟])، ص ٢٠ ـ ٢٤.

(٦٤) انظر: الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص ١٣٧، وأبو بكر محمد بن خلف وكيع، **أخبار القضاة**، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ٣ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠)، ج ٣، ص ٢٥١.

(٦٥) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٦، ص ٢٤٧ و٣٩٣.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠ و١٠١ ـ ١٠٢، والتنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ج ١، ص ٩٣ و٢٤٢ ـ ٢٤٣، وج ٢، ص ٣٧١.

ويعطي اليعقوبي إحصائية عن بغداد تبين أن الدروب والسكك في الجانب الغربي ستة الاف وفي الجانب الشرقي أربعة آلاف ويكرر الخطيب نفس الأرقام، وهي أرقام تقديرية[٦٧].

لقد تضررت بغداد كثيراً أثناء حصار الأمين (١٩٧ ـ ١٩٨هـ) وخربت بعض الأحياء في الجهة الغربية[٦٨]، كما تضررت بعض الأحياء في الجهة الشرقية أو خربت أثناء حصار المستعين (٢٥١ ـ ٢٥٢هـ)[٦٩].

وانتقل مركز الخلافة أيام المعتصم (٢٢٣هـ/ ٨٣٨م) إلى سامراء وبقي هناك حتى سنة ٢٧٨هـ/ ٨٩٢م، «وانتقل الوجوه والجلة والقواد وأهل النباهة من سائر الناس مع المعتصم».

ويبدو أن الوضع تحسن بعد ذلك مما جعل اليعقوبي يقول: «ولم تخرب بغداد ولا نقصت أسواقها لأنهم لم يجدوا منها عوضاً، ولأنه اتصلت العمارة والمنازل بين بغداد وسر من رأى. . .»[٧٠].

ازدهرت بغداد بعد عودة الخلافة إليها، وتطورت وحداتها السكنية وتوسع بعضها ليصبح موازياً للمدينة.

فاليعقوبي يتحدث عن ربض عبد الله بن حرب (شمال المدينة) ويقول: «وليس ببغداد ربض أوسع ولا أكبر ولا أكثر دروباً وأسواقاً في الحال منه»[٧١].

كما يشير إلى الكرخ في زمنه ويسميها «السوق العظمى» ويجعل طولها فرسخين وعرضها فرسخ (الفرسخ حوالى ٦كم).

كما تكون وبخاصة في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي حي (أو مدينة) للخلفاء في أسفل الجانب الشرقي عند جنوب المخرم وباب الثلاثاء، يضم قصوراً كبيرة للخلافة لأن مركز الخلافة استقر بعد ٢٧٩هـ/ ٨٩٣م في ذلك الموقع.

---

(٦٧) اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٥٠ و٢٥٤، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٩٨.

(٦٨) انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٨٦٩، ٨٧٢ و٨٧٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٧٦ ـ ١٥٧٧.

(٧٠) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

وتشمل دار الخلافة القصر الحسني (الذي كان في الأصل للمأمون). ولما عاد المأمون من خراسان سنة ٢٠٤هـ/ ٨١٨م أضاف إليه وبنى منازل لخاصته وأصحابه، ثم صار للحسن بن سهل وزيره ثم لبوران ابنته. وعند عودة المعتمد من سامراء (سنة ٢٧٨هـ/ ٨٩٢م) نزل فيه بعد إعداده. ثم أضاف المعتضد إلى الدار ووسعها وبنى قصر الفردوس. وبدأ بقصر التاج ولم يتمه فبنى الثريا على بعد ميلين شرقا وربطه بالفردوس بممر وأنشأ فيه حير الوحش. وأحاط القصور بسور لتسمى دار الخلافة. وكان بين القصور على النهر وقصر الثريا الحلبة، وفيها يكون اللعب بالصوالجة. ثم قام المكتفي ببناء التاج على دجلة وعمل وراءه من القباب والمجالس ما تناهى في توسعته. وبنى جامعاً كبيراً عند الفردوس سمّي جامع القصر. وأضاف المقتدر إلى القصور أبنية جديدة، وتجاوز عدد القصور ثلاثة وعشرين قصراً[(٧٢)].

ـ تطورت الحياة الاجتماعية/الاقتصادية في بغداد في القرن الثالث، وصار للمال أثره في المنزلة الاجتماعية مقابل النسب.

ومع أنّ البعض ينظر للتاجر بأنه عامي، وأن التجارة ليست من شأن الرجل الشريف[(٧٣)]، فإنّ مؤلّفاً مثل الدمشقي يرى أن التجارة أفضل المعايش وأسعدها للناس وصاحبها موسع عليه وله مروءة، أما من يتصرف مع السلطان فلعل يده تقصر في بعض الأوقات عن نفقته[(٧٤)].

وقد أدرك الجاحظ (القرن ٣هـ/ ٩م) دور المال في المجتمع وقال: «ألا ترون أنّ الأموال كثيراً ما تكون عند الكتّاب وعند أصحاب الجوهر وعند أصحاب الوشي والأنماط وعند الصيارفة... إلخ[(٧٥)]. فوضع كبار الكتّاب والتجار في منزلة واحدة.

ومع أنه يتعذر تصنيف الفئات الاجتماعية استناداً إلى المال، فإنه لا يمكن

---

(٧٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٩٩ وما بعدها؛ لاسنر، **خطط بغداد في العهود العباسية الأولى**، ص ١٨٢ ـ ١٨٣، وابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٥، ص ١٤٣ ـ ١٤٥، وج ٦، ص ٣٣ و٦٠.

(٧٣) انظر: الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص ١٨٦.

(٧٤) أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، **الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديها وغشوش المدلسين فيها** (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨هـ/[١٩٠٠م؟])، ص ١٠٠.

(٧٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: البابي، [١٩٣٨ ـ ١٩٤٥])، ج ٤، ص ٣٧٤.

إغفال دوره، ولذا فإنه يمكن أن نشير ـ بضوء مصادرنا ـ إلى ثلاث فئات: العامة والطبقة الوسطى (التجار أساساً)، والخاصة.

ويمكن أن نقرر أن الخاصة هم بيت الخلافة والأشراف (بنو العباس خاصة) والقادة والوزراء والكتّاب رؤساء الدواوين[(٧٦)] وقد يضاف إليهم القضاة[(٧٧)]. ويشير الطبري إلى إحصاء لولد العباس سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م، وأنهم بلغوا ثلاثة وثلاثين ألفاً ما بين ذكر وأنثى[(٧٨)]. ولكن لا يفترض أن يكونوا أغنياء إلا قلة منهم[(٧٩)]. ففي مطلع خلافة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ/ ٨٩٣ ـ ٩٠٢م) كان «جاري جمهور بني هاشم من العباسيين والطالبيين، مما كان الناصر (أي الموفق) قرره لهم... وأوجبه لكل من أولادهم ذكورهم وإناثهم حساباً لكل واحد في كل شهر دينار» ولكن المعتضد اقتصر على ربع دينار لكل منهم. «وكانت عدتهم بالحضرة أربعة الاف نفس»[(٨٠)]. بينما كان جاري أولاد المتوكل على الله وأولادهم رجالاً ونساءً أفضل بكثير (١٠٠ دينار في الشهر).

ـ ٤ ـ

وقد تحدث ابن الفقيه عن المنازل في بغداد (ضمن إحصاءاته التقديرية) فافترض «أن لكل عشرة منازل من الطبقات الصغيرات منزلاً واحداً من الطبقات العليا، فيكون عدد المنازل من الملوك والرؤساء وسائر المتقدمين من الأغنياء العُشر من جماعة منازل الناس»[(٨١)]. فهو يضع الملوك والرؤساء والأغنياء في فئة واحدة.

وينتظر أن تتباين محلات بغداد حسب منزلة أصحابها (اجتماعياً ومادياً) فينوه ببعض المحلات في بغداد[(٨٢)]، وبخاصة بالدور المبنية على شط دجلة في الجانبين

(٧٦) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٣ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ [١٩٣٩م])، ج ٢، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٥.

(٧٧) التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ج ١، ص ٢٥٨، وأبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، **رسوم دار الخلافة**، عني بتحقيقه والتعليق عليه ونشره ميخائيل عواد (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٤)، ص ٢١.

(٧٨) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٠٠٠.

(٧٩) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٦، ص ١٤٧.

(٨٠) الصابي، **الوزراء والكتاب**، ص ٢٥.

(٨١) اليعقوبي، **البلدان**، ص ١٠١.

(٨٢) انظر: التوحيدي، **الرسالة البغدادية**، ص ٩٩ ـ ١٠٢.

وهي «قصور منتظمة ذوات دواليب وبساتين ورواشن متقابلة»، وكان لها «أبواب إلى شوارعها وعلى كل باب مراكب مسرجة مهيئة لركوب الظهر، كما بين أيدي رواشنها خيطية أو زبرب لركوب الشط[٨٣]. وفي أحد هذه القصور كان يقيم التاجر ابن الجصاص.

ومصادرنا تحفل بالمعلومات عن الخاصة (بدءاً برجال الحكم): ملابسهم وقصورهم وترفهم وأعراسهم وموائدهم وأطعمتهم، ولا محل لذلك هنا[٨٤].

ـ تكوّنت فئة من التجار لها صلات تجارية واسعة مع الهند وأواسط آسيا شرقاً وشرق أفريقيا وحوض البحر الأبيض المتوسط جنوباً وغرباً وربما أوروبا الشرقية وبعضهم يمتلك الأموال الطائلة. وتكوّن اختصاص بين التجار من المجهز (الذي يستعين بالوكلاء لاستيراد البضائع) والركّاض (الكثير الأسفار والذي يتعامل مع بلدان مختلفة) والخزّان (الذي يركز على بضاعة بما يشبه الاحتكار، وهذا إضافة إلى السماسرة. وكان التجار يستعملون السفاتج للدفع في البلاد الأخرى، وكانت السفاتج تقبل خارج بلاد الإسلام، كما استعملوا الصكوك للدفع. وكان لمعاملات الائتمان دور كبير في التجارة.

وكون التجار أنواعاً من الشركات، مثل شركة الضمان (شركة مساهمة)، وشركة المفاوضة (وفيها رؤوس الأموال مستقلة)، وشركة الوجوه[٨٥].

ومع نظرة التعالي لوزير أو خليفة تجاه التجار[٨٦]، فإنّ بعض التجار تولى الوزارة مثل محمد بن عبد الملك الزيات (بين المعتصم والمتوكل)، وحامد بن العباس وزير المقتدر ٣٠٦هـ/ ٩١٨م[٨٧].

ويقدر الجاحظ دور التجار، إذ «يرغب إليهم أهل الحاجات وينزع إليهم

---

(٨٣) مقدسي، **خطط بغداد في القرن الخامس الهجري**، ص ٢٢.

(٨٤) انظر مثلاً: التوحيدي، المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤، ١٣٩ ـ ١٤٧ و١٧٤ ـ ١٧٨، والصابي، **الوزراء والكتاب**، ص ١٥٣، ١٦٧ و١٩٩.

(٨٥) انظر: أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، **الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديها وغشوش المدلسين فيها** (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨هـ/[١٩٠٠م؟])، ص ٩٠ و١٠٠ وما بعدها، والدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، ص ١٢٢ وما بعدها و١٦٨ وما بعدها.

(٨٦) انظر: التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ص ٧٨ ـ ٧٩، والجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص ١٨٦.

(٨٧) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تجارب الأمم**، اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. آمدروز، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ١، ص ٥٨.

ملتمسو البياعات»[٨٨]. وكانت الدولة أو رجالها تلجأ إليهم عند الحاجة، فحين احتاج طاهر بن الحسين أثناء حصار بغداد سنة ١٩٨هـ إلى مال لأرزاق الجند قدم له تاجر ٢٠٠٠٠ دينار[٨٩]. وفي سنة ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م اتجه الوزير صاعد بن مخلد إلى التجار ليقترض ما يلزم لتجهيز الحملة ضد الصفارين[٩٠].

ووجه عبيد الله بن سليمان وزير المعتضد ابنه ونائبه أن يقترض من التجار عند الحاجة.

ولجأ الوزير علي بن عيسى (٣٠٠ ـ ٣٠٤هـ/ ٩١٢ ـ ٩١٦م) إلى اثنين من الجهابذة لإقامة مصرف رسمي بهما لتسليف الدولة أول كل شهر ١٥٠,٠٠٠ درهم لدفع رواتب مستعجلة مقابل جهبذة الأهواز[٩١].

ولنا في سيرة التاجر ابن الجصاص خير مثل للفئة العليا من التجار، في طريقة الكسب وفي تكوين الثروة، فلما صودر سنة ٢٩٦هـ/ ٩٠٨م اختلف في تقدير مبلغ المصادرة الذي تجاوز ستة ملايين دينار. وتأسف الخليفة الراضي (٣٢٢ ـ ٣٢٩هـ/ ٩٣٤ ـ ٩٤٠م) وقال: «فما أجد في زماني من الكتّاب والتجار، من يجمل بمثلهم الملك ويلجأ إليهم مثل ابن الجصاص في التجار»[٩٢].

وظهرت مؤسسات تقوم بدور البنوك الآن، ومنها بيوت الجهابذة، إضافة إلى الصيارفة. كان للصيارفة دور في تسليف التجار وغيرهم وفي قبول الودائع وفي معاملات الائتمان. أمّا الجهابذة فقد خدموا التجار في معاملاتهم كافة، ودعموا مالية الدولة عند حاجتها. وكان الوزراء وكبار رجال الدولة يجرون معاملاتهم المالية عن طريق الجهابذة عادة[٩٣].

وكان الصرافون والجهابذة عادة من غير المسلمين، لتحريم الربا.

وهناك دروب خاصة لكبار التجار، مثل درب الزعفران في الكرخ لأهل

---

(٨٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، ص ٥٦ ـ ٨٠.

(٨٩) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٩٣٦.

(٩٠) الشابشتي، **الديارات**، ص ٧٥؛ الصابي، **الوزراء والكتاب**، ص ٣٣، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦.

(٩١) الصابي، المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٩٢) الصولي، **أخبار الراضي بالله و المتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق**، ص ١٦.

(٩٣) انظر مثلاً: التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ج ١، ص ٤١، ٧٣ و٢٢٣.

البز والعطر، ودرب عون للصيارفة، ودرب سليمان في الرصافة الذي يسكنه كبار التجار والقضاة(٩٤).

أمّا سائر الباعة في الأسواق والباعة المتجولون فكانوا في عداد العامة.

ولم تكن مصلحة التجار تلتقي مع مصلحة العامة، فأثناء حصار بغداد ١٩٧هـ اتصل تجار الكرخ بطاهر بن الحسين ليتبرؤوا من أعمال العيّارين والشطّار وليؤكدوا طاعتهم، وفي ٢٥١هـ أعلن أهل السوق لأحد قادة الحصار أنهم أكرهوا على الخروج وأنهم موالون(٩٥).

وبرز دور العامة في القرن الثالث، ويشار إليهم ـ احتقاراً ـ بالسوقة وسفلة الناس والغوغاء والدهماء والجهال والأوباش والرعاع. ومنهم جماعات على هامش المجتمع «ليس لهم دور ولا عقار وإنما هم بين طرار وسواط ونطاف، وأهل السجون، وإنما مأواهم الحمامات والمساجد. والتجار منهم إنما هم باعة الطرق يتجرون في محقرات البيوع»(٩٦).

والعامة في بغداد من أجناس مختلفة بما فيهم العرب والفرس والزنج والترك والنبط.

وهم موضع تندر وسخرية وبخاصة منذ ظهر نشاطهم في الوقوف في وجه السلطة في أواخر القرن الثاني للهجرة، فيتندر بجهلهم وبخاصة في الأنساب والمقالات. وهم أتباع كل ناعق، «من غير تمييز بين الفضل والنقصان ولا معرفة للحق من الباطل»(٩٧). وجاء في كتاب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم (الوالي) ببغداد أول المحنة إشارة إلى «الجمهور الأعظم من السواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا رؤية»(٩٨). ويغلب بين العامة، أصحاب الصنايع والحرف وباعة الطرق، وهم في المعاش في أدون طبقات الناس(٩٩).

(٩٤) ابن الجوزي، **مناقب بغداد**، ص ٢٨.

(٩٥) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٣، ص ٨٩٩ ـ ٩٠٠ و١٦٨١.

(٩٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٧٢ و٨٩٩ ـ ٩٠٠؛ الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص ١٧٩؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيدة، **المخصص**، ١٧ج في ٥ (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٦ ـ ١٣٢١هـ/[١٨٩٨ ـ ١٩٠٤م؟])، ج ٣، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٩٧) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ص ١٨٤٣ ـ ١٨٤٤ و١٨٤٦ ـ ١٨٤٧.

(٩٨) ابن طيفور، **كتاب بغداد**، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٩٩) الدمشقي، **الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديها وغشوش المدلسين فيها**، ص ٩٤.

ويبدو أن التطور الاجتماعي الاقتصادي أدى إلى بعض التحسن في النظرة إليهم حتى صارت النسبة إلى المهنة مألوفة ومقبولة في القرن الثالث الهجري (الجصاص، الزيات، المبرد. . . إلخ).

ولعل إخوان الصفا في طليعة من أدرك أهمية الصنائع للمجتمع وما تتطلبه من مهارات وأثنوا على شرف الصنايع ووضعوا تقسيماً وتفاضلاً بينها[١٠٠].

وظهرت لدى أهل الصنايع والحرف تنظيمات تعبر عن تماسكهم تتمثل في الأصناف. وصارت الحرفة رابطة أساسية بين أصحابها، وللصنف شيخ أو رئيس تعترف به السلطة وقد تختاره أحياناً. وكانت بدايات ذلك في القرن الثالث الهجري.

ويتعاون أهل الصنف لضمان سوية جيدة للمهنة ولإقرار أسعار الصناعة ولحماية أصحابها من التعدي الخارجي.

وكانت الحرفة مفتوحة لأصحاب الديانات المختلفة، وصار لها عرف تتبعه، وكان هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحتسب[١٠١].

ـ أدت التطورات الاقتصادية في بغداد إلى توسع الفجوة بين العامة والفئات الأخرى. وحصل ارتفاع متزايد في الأسعار خلال القرن الثالث الهجري دون أن يرافق ذلك ارتفاع مقابل في الأجور[١٠٢].

وترد إشارات إلى ارتفاع الأسعار، لأسباب عدة مثل محاولات الاحتكار، أو بسبب الفتن أو الحصار، هذا إلى الكوارث الطبيعية مثل الفيضان والجراد. وكان يصحب ذلك هياج العامة وتمردها.

ارتفعت الأسعار زمن الرشيد (ت ١٩٣هـ/ ٨٠٤م)، فاشتد الكرب على الناس، وشكى شاعر إلى الرشيد ضيق العيش على العامة فالأسعار عالية والمكاسب نزرة والأوضاع صعبة[١٠٣].

---

(١٠٠) الجاحظ، رسائل الجاحظ: **الرسائل الأدبية**، ج ١، ص ٢١٠ و٢٢٧.

(١٠١) انظر: عبد العزيز الدوري، «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام،» **مجلة كلية الآداب (بغداد)**، العدد ١ (١٩٥٩).

(١٠٢) Eliyahu Ashtor, *Histoire des prix et des salaires dans l'orient medieval,* monnaie prix conjoncture; 8 (Paris: S.E.V.P.E.N., 1969), p. 3 sqq.

(١٠٣) شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي، **المستطرف في كل فن مستظرف**، ٢ ج (بولاق: مطبعة بولاق، ١٨٥٥)، ص ٨١.

وفي سنة ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م غلا السعر ببغداد والبصرة حتى بلغ القفيز (٤٥ كغم) ٤٠ درهماً[(١٠٤)] وتأذى الناس. وكان ينتظر أن ترتفع الأسعار خلال حصار بغداد (١٩٧ ـ ١٩٨هـ) وأن تحتكر بعض السلع، وارتفعت الأسعار في الحصار الثاني سنة ٢٥١هـ/ ٨٦٥م وأضرت بالعامة[(١٠٥)]، ويشير ابن تغري بردي إلى غلاء في بغداد سنة ٢٤٩ حتى بيع كر الحنطة (الكر = ٦٠٩كغم) بـ ١٢٠ ديناراً[(١٠٦)] وفي ٢٦٠هـ حصل غلاء عام، وارتفع السعر ببغداد ودام ذلك شهوراً[(١٠٧)].

وفي ٢٧٢هـ غلا السعر ببغداد، لأن أهل سامراء منعوا من انحدار السفن بالطعام، كما أن الطائي (ضامن) منع أرباب الضياع من الدياس ليغلوا الأسعار وهاجت العامة إثر ذلك[(١٠٨)].

وغلا السعر سنة ٣٠٨هـ/ ٩٢٠م نتيجة محاولات الوزير حامد بن العباس الاحتكارية للطعام، فثار العامة واصطدموا بالسلطة وهدموا ونهبوا وأحرقوا الجسور فتدخل الخليفة، وأمر بفتح مخازن الحبوب التابعة للقصر وللأمراء والوجهاء، وبيع كر الحنطة بسعر معتدل فهدأت الأحوال[(١٠٩)].

إن تضخم أعداد العامة ببغداد، وسوء وضعهم المعاشي وتكرار ارتفاع الأسعار أدت إلى تحركهم وإلى ظهور تكتلات بينهم، وتمثل ذلك في حركة العيّارين والشطّار الذين ظهروا في الحياة العامة بأعداد كبيرة أثناء حصار بغداد الأول من قبل جيوش المأمون (١٩٧ ـ ١٩٨هـ/ ٨١٣ ـ ٨١٤م)، وأثناء الحصار الثاني (٢٥١ ـ ٢٥٢هـ/ ٨٦٥ ـ ٨٦٦م) زمن المستعين، وبرزوا على هيئة مليشيات

---

(١٠٤) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٠٦٦؛ ابن طيفور، **كتاب بغداد**، ص ٧٥؛ ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ١٠، ص ١٦٢، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **تاريخ الكامل**، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/[١٨٨٥ م])، ج ٦، ص ٣٨٤.

(١٠٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٢٩؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ١٩، ص ٢٠، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٨.

(١٠٦) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**= *Annales Codd. Mss. Nunc Primun Arabice Editi.*، تحقيق ت. و. ج. يوينبول (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥٥)، ج ٣، ص ٢٧٥.

(١٠٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٨٥.

(١٠٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢١٠، وابن الأثير، **تاريخ الكامل**، ج ٧، ص ٤٢٠.

(١٠٩) ابن مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ١، ص ٧٧، وابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٦، ص ١٥٦.

شعبية، ووقفوا في الحالتين إلى جانب الخليفة المحاصر في مدينتهم(١١٠).

اتخذ تحرك العامة صفة التمرد والخروج على السلطة وأصحاب المال وبخاصة التجار، ولكن تنظيمهم الداخلي ومراسيمهم كانت في الأساس حرفية ولهم مبادئ أخلاقية كالمروءة والرفق بالضعفاء والفقراء، وهي تتصل بالفتوة والتصوف(١١١). واستمرت حركات العامة بعد القرن الثالث الهجري.

وكان المعتضد شديد الانتباه للعامة، يخشى شغبهم وإثارتهم للفتن، ونودي زمنه بالنهي عن الاجتماع في الجامع أو الطرقات على قاص أو غيره، وأنه برئت الذمة ممن اجتمع من الناس على مناظرة أو جدل(١١٢).

ـ كانت الأسواق تحت إشراف المحتسب(١١٣). وهو يشرف بصورة خاصة على المكاييل والموازين للتأكد من دقتها وسلامتها، ولمنع الغش في الصناعة والتدليس في البيع. وعليه أن يشرف على النظافة في المدينة وعلى مراعاة الشروط الصحية في الحمامات، وأن يمنع التجاوز على الطرق في بناء الدور والحوانيت. ويلاحظ بصورة خاصة سلامة تعامل بعض أصحاب المهن كالأطباء والمعلمين. وعليه أن ينتبه لوضع العامة وخصوصاً بعد أن ظهر دورها في القرن الثالث. وكان المعتضد مثلاً يخشى من «شغب العامة في أمور الدين والسياسة» ومن إثارتهم الفتن وإفساد النظام(١١٤).

ولما وصلت المعتضد شكوى من بائع يطفف في الميزان استدعى المحتسب «ورسم له اعتبار الصنج والموازين على التسوية، والطوافين ومراعاتهم حتى لا يبخسوا»(١١٥).

ويدعى محتسب بغداد محتسب الحضرة، وله منزلة خاصة، وله أعوان ويساعده عرفاء، عريف من كل صنف خبير بشؤونه(١١٦).

---

(١١٠) انظر: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، رقم ٢٦٥٦ ـ ٢٦٣٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٧٢ ـ ٨٧٧، ٨٨١ ـ ٨٨٣، ٨٨٥، ١٥٨٩ ـ ١٥٩٠ و١٦٣٢ ـ ١٦٣٥.

(١١١) انظر: الدوري، «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام».

(١١٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٣١ ـ ١٣٣ وج ٥، ص ١٧١.

(١١٣) انظر: يحيى بن عمر، **أحكام السوق**، تحقيق فرحات الدشراوي (تونس: [د. ن.]، ١٩٧٥)؛ كتاب **الاحتساب** للإمام الزيدي، وإبراهيم بن هلال الصابئ، **رسائل الصابي والشريف الرضي**، التراث العربي؛ ٦ (الكويت: مطبعة الحكومة، [١٩٦٠])، ص ١٦٥.

(١١٤) انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٣٠ ـ ١٣٣.

(١١٥) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(١١٦) وكيع، **أخبار القضاة**، ج ١، ص ٣٤٧.

وهناك عمال يعينون لأسواق خاصة مثل العامل على سوق الغنم، والعامل على سوق الرقيق في بغداد، وهم دون المحتسب[١١٧].

ـ ٥ ـ

ومنذ تأسيس بغداد كان هناك صاحب الشرطة، وهو مسؤول عن حفظ الأمن ومواجهة أية فعاليات تخل به وعن قمع أعمال العنف، وعن كشف الأفراد والجماعات المشبوهة[١١٨]. وله مساعدون في الأرباع، وقد يكون لصاحب الشرطة خليفة أو خليفتان لجانبي بغداد. وقد يعيّن صاحب شرطة لكلّ جانب.

وكانت الشرطة، جُلّ القرن الثالث الهجري، بيد آل طاهر وكان لهم دور كبير في أمورها في فترة وجود الخلافة في سامراء.

وكان تحت يد مؤنس الخازن صاحب شرطة بغداد ٢٩٩هـ/ ٩١١م تسعة آلاف فارس وراجل «وكان يركب إذا اشتدت الفتنة وزاد النهب فيسكن الناس»[١١٩].

ولصاحب الشرطة صلاحية فرض بعض العقوبات. ويتبعه شرطة سرية مهمتها متابعة أحوال الناس، وبث إشاعات لتخويف العامة وإقرار الأمن، ويقوم بتسيير دوريات ليلية لمراقبة الأوضاع وحفظ الأمن[١٢٠].

وهناك صاحب معونة، واحد أو أكثر، في بغداد، على صلة بالشرطة، وله خلفية فقهية يساعد في تنفيذ أحكام القضاة، وإقامة الأحكام، وأخذ الغرامات وبعض الرسوم[١٢١].

هذا إضافة إلى صاحب البريد ومهمته نقل الأخبار وإرسال تقارير عمّا يدور في بغداد، وله أعوان ووكلاء[١٢٢].

---

(١١٧) التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ج ٢، ص ٣٧، والصابي، **رسوم دار الخلافة**، ص ١٦٤ و٢٠٣.

(١١٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٢؛ ابن مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ١، ص ٢٠، وابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٦، ص ١٥٣ و٢٧٦.

(١١٩) ابن مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ١، ص ٢٠.

(١٢٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٨، والتنوخي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩.

(١٢١) الصابئ، **رسائل الصابي والشريف الرضي**، ص ١٩٨ ـ ١٩٩، والصابي، **الوزراء والكتاب**، ص ١٨.

(١٢٢) انظر: عبد العزيز الدوري، «المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية: نظرة تاريخية إلى بغداد،» **الأبحاث** (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٢٧ (١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، ص ١٦ ـ ١٨.

ـ وهناك خدمات اجتماعية أقامها الخلفاء وبعض الوزراء لفائدة الناس وبخاصة الفقراء. فهناك «ديوان البر» لإدارة الصدقات والأوقاف الخيرية[123]، وهي لأغراض عدة منها مساعدة الفقراء. ويذكر أن المعتضد خصص صدقة ١٥ ديناراً يومياً للمحتاجين من الحرم في قصر الرصافة[124].

ومن المؤسسات الخيرية المستشفيات، لمعالجة المرضى عامة. وترد أول إشارة هنا إلى أمر الرشيد سنة ١٧١هـ/ ٧٨٧م لجبريل بن بختيشوع بإنشاء بيمارستان ببغداد ورعايته، ولعله استمر إلى القرن الثالث[125].

وأنشىء البيمارستان الصاعدي، وخصص له المعتضد (عام ٢٧٩هـ/ ٨٩٣م) أربعمئة وخمسين ديناراً في الشهر[126].

ويذكر في الفترة نفسها بيمارستان بدر المعتضدي في المخرم وينفق عليه من وقف لأم المتوكل[127].

وفي سنة ٣٠١هـ/ ٩١٣م خصص الوزير علي بن عيسى رواتب للمؤذنين ولأئمة المساجد وللفقراء الذين يلجأون إليها، وأمر بتخصيص ما يكفي من الأدوية والأشربة وغيرها مما يحتاجه المرضى في المستشفيات في بغداد[128].

كما طلب من سنان بن ثابت (رئيس الأطباء) أن يلتفت إلى المسجونين ويرسل الأطباء يومياً إلى السجون ومعهم الأدوية والأشربة لعلاج المرضى[129].

وفي سنة ٣٠٢هـ/ ٩١٤م اتخذ علي بن عيسى المارستان في الحربية وأنفق عليه من ماله[130].

---

(١٢٣) ابن مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ١، ص ١٥١.

(١٢٤) الصابي، **الوزراء والكتاب**، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(١٢٥) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، تحقيق يوليوس ليبرت (ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ٣٨٣، والعباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، نقله وصححه أمرؤ القيس بن الطحان، ٢ ج (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٨٨٢)، ج ١، ص ١٧٤.

(١٢٦) الصابي، المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(١٢٧) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢١.

(١٢٨) ابن الأثير، **تاريخ الكامل**، ج ٨، ص ٥١.

(١٢٩) القفطي، **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص ١٩٣.

(١٣٠) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٦، ص ١٢٨.

وفي سنة ٣٠٦هـ/٩١٨م أمر المقتدر بإنشاء مستشفى فأقيم في باب الشام، وخصص له النفقات اللازمة من ماله الخاص[(١٣١)].

وفي المحرم من نفس السنة افتتح سنان بن ثابت بيمارستان السيدة (أم المقتدر) بسوق يحيى على نهر دجلة، وبلغت مخصصاته ٦٠٠ دينار شهرياً[(١٣٢)].

وأقام ابن الفرات بيمارستاناً، بإشراف سنان بن ثابت بن قرة سنة ٣١٢هـ/ ٩٢٤م. وخصص له من ماله مئتي دينار في كل شهر.

وهكذا يلاحظ نشاط خاص في إنشاء المستشفيات في بغداد أيام المعتضد وأيام المقتدر.

ولما سمع المقتدر بموت أحد العامة، نتيجة خطأ طبيب، أمر المحتسب بإيقاف سائر المتطببين عن التصرف، وبامتحانهم من قبل سنان بن ثابت للتأكد من أهليتهم. وبلغ عددهم آنئذ أكثر من ٨٦٠[(١٣٣)].

ـ ولابد من إشارة إلى دور الوقف في خدمة المجتمع، وهو لا يكون إلا من الأموال الخاصة، وفي وجوه البر سواء أكان خيرياً أو ذرياً. وكان مرجعه زمن المقتدر القاضي[(١٣٤)].

وأوقفت أراضي كثيرة للأراضي المقدسة، وللمجاهدين، وللفقراء والمحتاجين أو اليتامى، وللذرية، وللمساجد[(١٣٥)].

أوقف المقتدر ضياعاً حول بغداد، واردها السنوي ١٣,٠٠٠ دينار، وضياعاً من السواد واردها ٨٠,٠٠٠ دينار[(١٣٦)]. وأوقفت أم المقتدر أراضٍ واسعة[(١٣٧)].

ويشار إلى أكثر من بركة ماء أوقفت في بغداد لفائدة الناس، إضافة إلى

(١٣١) القفطي، المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ١٩٥، وابن الأثير، **تاريخ الكامل**، ج ٨، ص ٨٥.

(١٣٢) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج ١، ص ١٤٤، والقفطي، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٣٣) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٢.

(١٣٤) انظر: التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ج ١، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(١٣٥) ابن الأثير، **تاريخ الكامل**، ج ٨، ص ١٨٢؛ هلال بن يحيى بن مسلم الرأي، **أحكام الوقف** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/[١٩٣٦م؟])، ص ١٠ ـ ١٢، وابن طيفور، **كتاب بغداد**، ص ٥٧.

(١٣٦) الصابي، **الوزراء والكتاب**، ص ٢٨٦.

(١٣٧) ابن مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ١، ص ٢٤٥.

السقايات والمزملات التي وفرت في معظم الأسواق والمساجد. كل ذلك لأهمية الماء وتيسيره لعامة الناس وللفقراء، وقد يجد البعض في الوقف ضماناً للذرية. ومتى تم وقف الأرض لم يعد بالإمكان بيعها أو مصادرتها[١٣٨].

ـ كانت الفترة من أواخر القرن الثالث الهجري وحتى أوائل القرن الرابع الهجري فترة ازدهار بغداد وتوسعها.

لقد تضررت بغداد في الجانب الغربي منها أثناء حصار طاهر بن الحسين لها، وخربت بعض الأحياء في جهة باب خراسان وباب الشام والكرخ، ولكن الأحياء الشرقية لم تتضرر وكان جلها موالياً للمأمون. ومع ذلك فاليعقوبي يرى الضرر بسيطاً.

وفي الحصار الثاني (٢٥١ ـ ٢٥٢هـ/ ٨٦٥ ـ ٨٦٦م)، أمر المستعين بتحصين بغداد، ففي الجانب الشرقي مد السور من دجلة عند باب الشماسية إلى سوق الثلاثاء حتى أورد دجلة (مع بقاء سور الرصافة الأول) وخربت دور وأسواق وبساتين خارج السور الشرقي آنئذٍ كإجراء دفاعي.

وفي الجانب الغربي أدير سور من دجلة من باب قطيعة أم جعفر حول الأحياء السكنية إلى الصراة[١٣٩].

وفي فترة سامراء (٢٢٣ ـ ٢٧٨هـ/ ٨٧٨ ـ ٨٩٢م) فقدت بغداد العناية المباشرة للخلفاء، ولكنها بقيت المركز الأكبر للتجارة وللثقافة.

ويذكر طيفور أن أبعاد بغداد قيست للموفق عند دخوله إليها (لعله قبل سنة ٢٧٨) فوجد أن طول الجانب الشرقي يبلغ ٢٥٠ حبلاً وعرضه ١٠٥ حبال (الحبل = ٤٠ م) ومساحته ٢٦,٢٥٠ جريباً (الجريب = ١٥٩٢ متر مربع، ويساوي الحبل المربع)، ووجد طول الجانب الغربي ٢٥٠ حبلاً وعرضه ٧٠ حبلاً فتكون المساحة ١٧,٥٠٠ جريب، وتكون المساحة الكلية ٤٧,٧٥٠ جريباً فتكون مساحة بغداد ٧٠٠٠ هكتار (٤٠٠٠ منها للجانب الغربي)[١٤٠].

ويورد الخطيب رواية أخرى عن طيفور لا تشير إلى الموفق، وتجعل مساحة

---

(١٣٨) انظر: ابن مسلم الرأي، **أحكام الوقف**، ص ٣٨ وما بعدها، وابن طيفور، المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٣٩) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٥٥٠ ـ ١٥٥١.

(١٤٠) انظر: لاسنر، **خطط بغداد في العهود العباسية الأولى**، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٣.

الجانب الشرقي ٢٦,٧٥٠ جريباً والغربي ٢٧,٠٠٠ جريب. ولعل هذه ترجع إلى فترة المعتضد. وقد قدر الاصطخري طول بغداد بخمسة أميال أي في حدود عشرة كيلومترات[١٤١].

ازداد نشاط بغداد وتوسعها بعد عودة الخلافة إليها وشهدت تألّقها أيام المعتضد والمقتدر.

وكانت بغداد حاضرة للثقافة العربية الإسلامية، فكانت بعد إنشاء بيت الحكمة، مركز الترجمة فيه وخارجه، كما شهدت تجارب علمية تتصل بقياسات خطوط الطول والعرض. وكانت جوامعها، وبخاصة جامع المنصور أماكن نشطة للدراسات العربية والإسلامية. كما أنها كانت ملتقى العلماء والأدباء والمؤرخين والفقهاء، ويكفي النظر إلى **تاريخ بغداد** للخطيب لنرى ضخامة أعدادهم. وتشير كثرة دكاكين الوراقين، التي كانت أحياناً ملتقيات أدبية، إلى الازدهار الثقافي. إن اسم بغداد يقترن بفترة تكوين الثقافة العربية الإسلامية ونضجها.

ويشيد الخطيب ببغداد «وبكثرة العلماء والمتعلمين والفقهاء والمتفقهين ورؤساء المتكلمين وسادة الحسّاب والنحويين ومجيدي الشعراء ورواة الأخبار والأنساب وفنون الآداب»[١٤٢].

(١٤١) انظر مناقشة لاسنر للأبعاد في: المصدر نفسه، ص ٢٠٢ و٢٠٦. انظر أيضاً: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, art, «Baghdad».

(١٤٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ،** ج ١، ص ٥٠ ـ ٥١.

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد. **المستطرف في كل فن مستظرف**. بولاق: مطبعة بولاق، ١٨٥٥. ٢ ج.

ابن آدم القرشي، أبو زكريا يحيى بن سليمان. **كتاب الخراج**. صححه وشرحه أحمد محمد شاكر. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م.

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٨٨٢. ٢ ج في ١.

ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. **شرح نهج البلاغة**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧. ١٠ ج.

ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. **سلوك المالك في تدبير الممالك**. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله بن أحمد. **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**. طبعة فاس (حجر).

ابن الأثير، عز الدين. **اللباب في تهذيب الأنساب: عن نسخة الخزانة التيمورية المحفوظة في دار الكتب المصرية**. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٧ ـ ١٣٦٩هـ/ [١٩٣٨ ـ ١٩٤٩م؟]. ٣ج في ٢.

ابن إسحاق، أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار. **سيرة إبن إسحاق المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**. تحقيق محمد حميد الله. الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٧٦.

ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن محمد. **الفتوح**. بيروت: دار الندوة الجديدة، [د. ت.]. ٨ ج.

ابن أمية، أبو جعفر محمد بن حبيب. **المحبر**. تصحيح إيلزه ليخستن شتيتر. بيروت: دار الآفاق، [د. ت.]. (ذخائر التراث العربي)

ابن برد، بشار. **ديوان بشار بن برد**. نشره وشرحه محمد الطاهر بن عاشور. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧. ٣ ج.

ابن بكار، أبو عبد الله الزبير. **الأخبار الموفقيات**. تحقيق سامي مكي العاني. بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٢.

ابن بطريق، سعيد. **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**. تحرير لويس شيخو. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩. ٢ ج.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** = *Annales Codd. Mss. Nunc Primun Arabice Editi*. تحقيق ت. و. ج. يوينبول. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥٥.

ابن تميم القيرواني الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **زهر الآداب وثمر الألباب**. شرح زكي مبارك؛ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط ٣. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤. ٤ ج في ٢.

ابن جعفر، أبو الفرج قدامة. **كتاب الخراج وصناعة الكتابة**. شرح وتحقيق محمد حسين الزبيدي. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١. (سلسلة كتب التراث؛ ١١٠)

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **فضائل القدس**. حققه وقدم له جبرائيل سليمان جبور. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩.

ـــــ . **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨ هـ/[١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ م؟]. ١٠ ج.

ابن حبّان البستي، أبو حاتم محمد بن أحمد. **مشاهير علماء الأمصار**. عني بتصحيحه م. فلايشهمر. فيسبادن: ف. شتاينر فرلاغ، ١٩٥٩. (النشرات الإسلامية؛ ٢٢)

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧. ١٥ ج.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد. **كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في استانبول: وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى**. ط ٢. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٩. ٢ ج. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٢)

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليه فوات الوفيات لصلاح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**. القاهرة: الحلبي، ١٣١٠هـ/[١٨٩٢م].

ابن خياط العصفري، أبو عمرو خليفة. **تاريخ خليفة بن خياط**. النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧. ٢ ج.

ابن الداية، أبو جعفر أحمد بن يوسف. **المكافأة وحسن العقبى**. تحقيق أحمد أمين وعلي الجارم. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٤١.

ابن ربن الطبري، أبو الحسن علي. **كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد**. تونس: المكتبة العتيقة، [د. ت.].

ابن رسته، حمد بن عمر. **الأعلاق النفيسة**. تحقيق دي غويه. ليدن: بريل، ١٨٩٢.

ابن الزبير، أبو الحسين أحمد. **الذخائر والتحف**. حققه عن نسخة فريدة محمد حميد الله؛ قدم له وراجعه صلاح الدين المنجد. الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٥٩. (التراث العربي؛ ١)

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨. ٩ ج.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. **الأموال**. صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤م. ٤ ج.

ـــــ . **كتاب الأموال**. تحقيق وتعليق محمد خليل هراس. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٥. ٤ ج.

ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **المخصص**. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٦ ـ ١٣٢١هـ/[١٨٩٨ ـ ١٩٠٤م؟]. ١٧ ج في ٥.

ابن شبة، أبو زيد عمر. **تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)**. تحقيق فهيم محمود شلتوت. جدة: دار الأصفهاني للطباعة، [د. ت.]. ٤ ج.

ابن الصيرفي، أبو القاسم علي بن منجب. **الإشارة إلى من نال الوزارة**. عني بتحقيقه والتعليق عليه عبد الله مخلص عن النسخة الوحيدة المحفوظة في خزانة الكتب الخالدية ببيت المقدس. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٢٣.

ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٦.

ابن عبد الحكم، أبو محمد عبد الله. **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**. نسخها وصحّحها وعلق عليها أحمد عبيد. القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧.

ـــــ . **فتوح مصر وأخبارها**. تحقيق شارلز كتلر توري. ليدن: مطبعة بريل، [١٩٢٢]. (سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣)

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر. القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣. ٤ ج.

ابن العبري، أبو الفرج يوحنا غريغوريوس. **تاريخ مختصر الدول**. وقف على طبعه الأب أنطون صالحاني. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠.

ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**. نشر وتحقيق ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردها وأهلها**. تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ ـ ١٩٧٥]. ١٠ ج.

ابن علي المراكشي، أبو محمد عبد الواحد. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب (من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين مع ما يتصل بتاريخ هذه الفترة من أخبار الشعراء وأعيان الكتاب)**. ضبطه وصححه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٦٣.

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠ ـ ١٣٥١هـ/ [١٩٣١ ـ ١٩٣٢م؟]. ٨ ج.

ابن العمراني، محمد بن علي. **الإنباء في تاريخ الخلفاء**. تحقيق قاسم السامرائي. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٧٣. (نشريات المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية، القاهرة؛ ١)

ابن الفركاح، أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الرحمن. **باعث النفوس [إلى زيارة القدس المحروس]**. عني بنشره تشارلس مثيوز. القدس: مطبعة دار الأيتام السورية، [١٩٣٥].

ابن الفقيه الهمذاني، أحمد بن محمد. **مختصر كتاب البلدان**. ليدن: مطبعة بريل، ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٥)

ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق. **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**. وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد. بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ/ [١٩٣٢م؟].

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة**. القاهرة: مطبعة النيل، ١٩١٢. ٢ ج في ١.

ـــــ . **الشعر والشعراء**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤. ٢ج في ١.

ـــــ . **المعارف**. تحقيق فرديناند وستنفلد. غونتغن: فاتندنهوك وروبرخت، [١٨٥٠].

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٧. (المكتبة الجغرافية؛ ٣)

ابن القلانسي، أبو يعلى حمزة بن أسد. **ذيل تاريخ دمشق [وهو تتمة لتاريخ هلال الصابي]: تتلوه نخب تواريخ ابن الازرق الفارقي وسبط ابن الجوزي والحافظ الذهبي**. تحرير هـ. م. أمدروز. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**. حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦١. ٢ ج.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦

ـــــ . **النهاية في الفتن والملاحم**. تحقيق طه محمد الزيني. القاهرة: دار النصر للطباعة، ١٩٦٩.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**. تحقيق وجمع محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م.

ابن مزاحم، أبو الفضل نصر. **وقعة صفين**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تجارب الأمم**. اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. آمدروز. القاهرة: البابي، ١٩٣٦. ٤ ج.

ابن مسلم الرأي، هلال بن يحيى. **أحكام الوقف**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/ [١٩٣٦م؟].

ابن المعتز، أبو العباس عبد الله. **طبقات الشعراء**. لندن: عباس إقبال، ١٩٣٩.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. تحقيق فلوجل. نسخة مصورة عن الطبعة الأوروبية. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام: ومعه السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام**. قدم له وعلق عليه وضبطه طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [١٩٧١ ـ ١٩٧٣]. ٤ ج.

ـــــ . **السيرة النبوية لابن هشام**. حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: البابي، ١٩٣٦. ٤ ج.

ابن يوسف الكندي، أبو عمر محمد. **ولاة مصر**. بيروت: دار بيروت، ١٩٥٩.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داوود**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي. **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**. تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠. ٢ ج.

أبو عبيدة، معمر بن المثنى. **كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق**. تحرير أنطوني آشلي بفان. ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢. ٣ ج.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤. ٢٤ ج.

ـــــ . ـــــ . القاهرة: مطبعة بولاق، ١٩٨٥.

ـــــ . **مقاتل الطالبيين**. شرح وتحقيق أحمد صقر. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٩.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **الأوائل**. تحقيق محمد المصري ووليد قصاب. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥. (إحياء التراث العربي؛ ٤١ ـ ٤٢)

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**. اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦.

الأزدي، أبو إسماعيل محمد بن عبد الله. **تاريخ الموصل**. تحقيق علي حبيبة. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٧.

ـــــ . **فتوح الشام**. صححه وليم ناسوليس. كلكتة: مطبعة ببتست مشن بريس، ١٨٥٤.

الأزدي، أبو الحسن علي بن ظافر. **أخبار الدول المنقطعة**. تحقيق عصام مصطفى هزايمة [وآخرون]. عمّان: دار الكندي، ١٩٩٩.

أسلم الواسطي، أسلم بن سهل الرزاز. **تاريخ واسط** (خط). بغداد: مكتبة مديرية الآثار القديمة العامة، [د. ت.].

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠. ٢ ج.

الإصطخري، أبو إسحق إبراهيم بن محمد. **المسالك والممالك**. تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني؛ مراجعة محمد شفيق غربال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. ط ٦. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

الباشا، حسن. **الألقاب الإسلامية**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧.

بحيري، مروان [وآخرون]. **القضية الفلسطينية والصراع العربي الصهيوني**. الموصل: مطبعة جامعة الموصل ١٩٨٣.

بحوث ودراسات في تاريخ العرب: مهداة إلى الأستاذ الدكتور نبيه عاقل. هيئة الإشراف خيرية قاسمية، محمد خير فارس وعبد الكريم رافق. دمشق: دار طلاس، ٢٠٠٠.

بحوث ودراسات مهداة إلى الدكتور عبد الكريم غرايبة. تحرير ناظم كلاس. عمّان: [د. ن.]، ١٩٨٩.

البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. **معجم ما استعجم**. حرره عن مخطوطات ليدن، كمبردج، لندن وميلاند فرديناند وستنفلد. غوتينغن: دويرليخ، [١٨٧٦]. ٢ج.

بكري، حسين بن محمد الديار. **تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس**. القاهرة: مطبعة عبد الرازق، ١٣٠٢هـ/[١٨٨٤م؟]. ٢ ج.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**. تحقيق محمد حميد الله. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩]. (ذخائر العرب؛ ٢٧)

ـــــ . **فتوح البلدان**. القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١.

بلاشير، ريجيس. **تاريخ الأدب العربي**. ترجمة إبراهيم الكيلاني. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٥٦. ٣ج.

البلخي، زيد أحمد بن سهل. **البدء والتاريخ**= *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*. اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرانسوية كلمان هوار. باريس: أرنست لورو، ١٨٩٩. ٦ ج.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٤ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٣٦م؟]. ١٠ج.

تاريخ دولة آل سلجوق. اختصار الفتح علي بن محمد البنداري الأصفهاني. القاهرة: مطبعة الموسوعات، ١٩٠٠.

تريتون، آرثر ستانلي. **أهل الذمة في الإسلام**. لندن: [د. ن.]، ١٩٥١.

التطيلي، بنيامين بن يونس. **رحلة بنيامين**. ترجمه عن الأصل العبري وعلق حواشيها وكتب ملحقاتها عزرا حداد؛ مصدرة بمقدمة العباس العزاوي. بغداد: المطبعة الشرقية، ١٩٤٥.

التنوخي، أبو علي المحسن بن علي. **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**. باعتناء مرغليوت. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣١.

التوحيدي، علي بن محمد أبو حيان. **الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**. صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤. ٢ ج.

ـــــ . **الرسالة البغدادية**. تحقيق عبود الشالجي. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ١٩٩٧.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. حققه وشرحه حسن السندوبي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢. ٣ ج.

ـــــ . **ثلاث رسائل**. سعى في نشره يوشع فنكل. ط ٢. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢.

ـــــ . **الحيوان**. بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: البابي، ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥. ٧ ج.

جودة، جمال محمد داود محمد. **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**. بإشراف عبد العزيز الدوري. عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٩.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **الوزراء والكتاب**. عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي. القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين في الحديث: وفي ذيله تلخيص المستدرك لشمس الدين الذهبي**. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٤ ـ ١٣٤٢هـ/[١٩١٥ ـ ١٩٢٣م؟]. ٤ ج.

الحسيني، إسحق موسى. **قضايا عربية معاصرة**. بيروت: دار القدس، ١٩٧٨.

الحميري، نشوان بن سعيد. **الروض المعطار في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع مسرد عام**. حققه إحسان عباس. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥.

ـــــ . **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**. ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٦. (سلسلة جب التذكارية)

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢. ٦ ج.

الحيدري، محمد حميد الله. **مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١.

الخزاعي، أبو صخر كثير بن عبد الرحمن. **ديوان كثير عزة**. حققه وجمعه إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١.

خسرو، ناصر. **سفر نامة**. علق عليه يحيى الخشاب. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٦.

دائرة المعارف الإسلامية.

دروزة، محمد عزة. **عصر النبي وبيئته قبل البعثة**. دمشق: مطبعة دار اليقظة العربية، ١٩٤٦.

الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي. **الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديها وغشوش المدلسين فيها**. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨هـ/[١٩٠٠م؟].

الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري. **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**. تحقيق أ. مهران. ليدن: هرازوفتش، [١٩٢٣].

الدوري، عبد العزيز. **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.

ـــــ . **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

ـــــ . **العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي**. بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥. (منشورات دار المعلمين العالية؛ ١)

ـــــ . ـــــ . ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣)

ـــــ . **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**. بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠.

الدينوري، أحمد بن داود أبو حنيفة. **الأخبار الطوال**= *Al- Akhbar et-tiwal*. تصحيح فلاديمير جرجاس. ليدن: بريل، ١٨٨٨.

دينيت، دانيل. **الجزية والإسلام**. ترجمه وقدم له فوزي فهيم جاد الله؛ راجعه إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **ذيل على ميزان الإعتدال**. حققه وعلق عليه صبحي السامرائي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧.

ـــــ. **العبر في خبر من غبر**. تحقيق صلاح الدين المنجد. الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٦. ٥ ج. (التراث العربي؛ ٤ ـ ١٥)

ـــــ. **كتاب دول الإسلام**. حيد آباد الدكن: [د. ن.]، ١٩٠٩.

الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**. عني بترتيبه محمود خاطر. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٢٠.

الربعي، أبو الحسن علي بن محمد. **فضائل الشام ودمشق**. حققه ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥٠].

زامباور، إدوارد ماكس فون. **معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي**. أخرجه زكي محمد حسن وحسن أحمد محمود. القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥١ ـ ١٩٥٢. ٢ ج في١.

سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي** نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨. ٢ ج.

السمهودي، أبو الحسن علي بن عبد الله الحسني. **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**. القاهرة: مطبعة الآداب، ١٣٢٦ ـ ١٣٧٤هـ/[١٩٠٨ ـ ١٩٥٥م].

سهراب. **عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الإستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر**. تحقيق هانس فون مزيك. فينا: أدولف هولزهوزن، ١٩٢٩.

سوسة، أحمد. **العرب واليهود في التاريخ: حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الآثارية**. بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٢. (سلسلة الكتب الحديثة؛ ٤١)

السيوطي، أبو عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد. **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**. تحقيق أحمد رمضان أحمد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٤. ٢ج.

السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن. **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ/[١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م].

الشيباني. **مختصر الفتن** (مخطوطة). دمشق: المكتبة الظاهرية، [د. ت.].

الصابئ، إبراهيم بن هلال. **رسائل الصابي والشريف الرضي**. الكويت: مطبعة الحكومة، [١٩٦٠]. (التراث العربي؛ ٦)

الصابي، أبو الحسين هلال بن المحسن. **الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء**. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. القاهرة: البابي، ١٩٥٨.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. **المصنف**. عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، [١٩٧١ ـ ١٩٧٢]. ١١ ج. (سلسلة منشورات المجلس العلمي؛ ٣٩)

الصولي، محمد بن يحيى أبو بكر. **أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق**. عني بنشره ج. هيورث دن. القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **الآثار الباقية عن القرون الخالية، وبالذيل تاريخ أبي الفداء صاحب حماه**. الإسكندرية: علي محمود الحطاب، [د. ت].

ـــــ. **تاريخ الأمم والملوك**. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م. (سلسلة؛ ٢)

ـــــ. **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨. ١٠ ج. (ذخائر العرب؛ ٣٠)

ـــــ. **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: بولاق، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م ١٦ ج.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **الحوادث والبدع**. تحقيق محمد الطالبي. تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٥٩.

الطيالسي، جعفر بن محمد. **المكاثرة عند المذاكرة**. تحرير هـ. هـ. بروي. فينا: هولدر، [١٩٢٧].

العارف، عارف. **تاريخ قبة الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى المبارك**. القدس: [د. ن.]، ١٩٥٨.

عباس، إحسان. **دراسات عربية إسلامية**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١.

عبد الباقي، محمد فؤاد. **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩. ٣ ج.

عبد اللطيف، أحمد عبد الرحمن [وآخرون]. **الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادئ**. تحرير عون الشريف والحبيب الجنحاني. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٧.

عطوان، حسين. **الشعراء من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٤.

العسلي، كامل جميل. **أجدادنا في ثرى بيت المقدس**. عمان: [د. ن.]، ١٩٨١.

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢. ٢ ج.

العليمي، أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد. **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**. القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ/[١٨٦٦م؟]. ٢ ج.

العمري، أكرم ضياء. **المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى: محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد الروايات التاريخية**. تقديم عبد الله بن عبد الله الزايد. المدينة المنورة: المجلس العلمي، ١٩٨٣.

عنان، محمد عبد الله. **الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩.

غنيمة، يوسف رزق الله. **نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق**. لندن: دار الوراق، ١٩٩٧.

فان فلوتن، غيرلوف. **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية**. ترجمة نقد وتعليق حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٥.

الفرزدق، أبو فراس همام بن غالب. **ديوان الفرزدق**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٠. ٢ ج.

الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان. **كتاب المعرفة والتاريخ (وهو من كتب الأصول في معرفة الرجال على طريقة المحدثين كتب في القرن السادس**. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦٧.

فلهاوزن، يوليوس. يوليوس فلهاوزن، **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**. نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ راجع الترجمة حسين مؤنس. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨. (الألف كتاب؛ ١٣٦)

ـــــ . **الدولة العربية وسقوطها**. نقله إلى العربية يوسف العش. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦.

القاضي، وداد. **الكيسانية في التاريخ والأدب**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤.

القرطبي، عريب بن سعد الكاتب. **صلة تاريخ الطبري**. تحرير ميخائيل دوغويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٧.

القدس في التاريخ. حرر الطبعة الإنكليزية وترجمها كامل جميل العسلي. عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٧.

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء**. تحقيق يوليوس ليبرت. ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. **صبح الأعشى في كتابة الإنشا**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ ـ ١٩١٩. ١٤ ج.

ـــــ . **مآثر الأنافة في معالم الخلافة**. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤. ٣ ج. (التراث العربي؛ ١١ ـ ١٣)

القضية الفلسطينية. القاهرة: إتحاد الجامعات العربية، ١٩٨٣.

لاسنر، ياكوب. **خطط بغداد فالعهود العباسيّة الأول**. ترجمة صالح أحمد العلي. بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٤.

ماسينون، لويس. **خطط الكوفة وشرح خريطتها**. ترجمة ت. المصعبي. صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٩.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٩.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل**. عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة. القاهرة: مطبعة نهضة مصر، [١٩٥٦].

متز، آدم. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ ـ ١٩٤١. ٢ ج.

محمد، عبد الرحمن فهمي. **فجر السكة العربية**. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٥.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **التنبيه والإشراف**. تحقيق ميخائيل دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٣.

ـــــ . **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. بارييه دو مينار وبافيه دو كورتبي. باريس: المطبعة العسكرية الأمبراطورية، [١٨٦١ ـ ١٨٧٦]. ٩ج.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين مسلم. **صحيح مسلم**. وقف على طبعه وتحقيق نصوصه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: البابي، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦. ٥ج.

المقدسي، أبو المعالم المشرف بن المرجي بن إبراهيم. **فضائل بيت المقدس والشام** (مخطوط).

المقدسي، المطهر بن طاهر. **البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**= *Le Livre de la creation de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*. اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرانسوية كلمان هوار. باريس: أرنست لورو، ١٨٩٩. ٦ ج.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها**. القاهرة: بولاق، [د. ت.].

ـــــ . **السلوك لمعرفة دول الملوك**. تحقيق محمد مصطفى زيادة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤ ـ ١٩٤٢. ٦ ج في ١٠.

ـــــ . **كتاب النزاع والتخاصم فيما بين أمية وهاشم**. تحرير غيرهاردوس فوس. ليدن: بريل، ١٨٨٨.

المنجد، صلاح الدين. **معجم بني أمية**. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٠.

المنذري، أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي. **الترغيب والترهيب من الحديث**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٨.

المهدي، عبد الجليل. **الحركة الفكرية**. عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٠.

مؤلف مجهول. **العيون والحدائق في أخبار الحقائق**. تحقيق أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه وعمر السعيدي الغريبي. دمشق: منشورات المعهد الفرنسي، ١٩٧٢. ٢ ج.

مؤلف من القرن الثالث الهجري. **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده** (عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة ـ بغداد). تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١.

مؤلف مجهول من القرن الحادي عشر. **تأريخ الخلفاء**. قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج. عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبطرس غرياز نيويج. موسكو: دار العلم، ١٩٦٧. (سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١)

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٠. ٨ ج في ٤.

نصحي، إبراهيم. **اليهود في عصري البطالمة والرومان**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٨.

نظام الملك، قوام الدين أبو علي الحسن. **سياست نامة أو سير الملوك**. ط. شيغر.

نعناعة، رمزي. **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**. دمشق: دار القلم، [١٩٧٠].

الهروي، أبو الحسن علي بن أبي بكر. **الإشارات إلى معرفة الزيارات**. عنيت بنشره وتحقيقه جانين سورديل. دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥٣.

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد. **الإكليل**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣١.

الهندي، علاء الدين علي المتقي. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**. ضبطه وفسر غريبه بكري حياني؛ صححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا. حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٤. ١٨ ج.

الواسطي، أبو بكر محمد بن أحمد. **فضائل البيت المقدس**. تحقيق وتقديم إسحاق حسون. القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، الجامعة العبرية، ١٩٩٠.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **المغازي**. تحقيق مارسدن جونز. لندن: مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٦٦. ٣ ج.

ولفنسون، إسرائيل. **تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٢٧.

ونسنك، أ. ي. [وآخرون]. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل**. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٦ ـ ١٩٨٨، ٨ج.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم البلدان**. [تحقيق] محمد أمين الخانجي. القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦. ٨ج.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **البلدان**. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م. ٣ج في١.

ـــــ. ـــــ. باعتناء ميخائيل جان دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢. (المكتبة الجغرافية؛ ٧)

ـــــ. **تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي**. تحرير مارتن ثيودور هوتسما. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٩. ٢ ج.

ـــــ. **مشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كل عصر**. تحقيق محمد كمال الدين عز الدين. القاهرة: عالم الكتب، [١٩؟؟].

دوريات

الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت): السنة ٢٤، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧١.

الحسيني، محمد باقر. «شعار الخوارج على النقود الإسلامية.» **مجلة المسكوكات** (بغداد): السنة ١، العدد ٢، ١٩٦٩.

الدوري، عبد العزيز. «ضوء جديد على الدعوة العباسية.» **مجلة كلية الآداب والعلوم** (بغداد): العدد ٢، ١٩٥٧.

ـــــ. المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية: نظرة تاريخية إلى بغداد.» **الأبحاث**: السنة ٢٧، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩.

ـــــ. «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام.» **مجلة كلية الآداب** (بغداد): السنة ١، حزيران/ يونيو ١٩٥٩.

ـــــ. «نظام الضرائب في صدر الإسلام.» **مجلة مجمع اللغة العربية** (دمشق): السنة ٤٩، العدد ٢، ١٩٧٤.

شيخو، لويس. «شذرات تاريخية.» **المشرق**: ١٩٢١.

عباس، إحسان. «رحلة ابن العربي إلى المشرق كما صورها «قانون التأويل».» **الأبحاث**: السنة ٢١، العددان ٢ ـ ٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٨.

«فكرة القدس في الإسلام.» **قضايا عربية**: السنة ٨، العدد ٢، شباط/ فبراير ١٩٨١.

القدس الشريف: العدد ١٠، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦.

مجلة المسكوكات: السنة ١، العدد ٢، ١٩٦٩، والسنة ١، العدد ٦، ١٩٧٥.

مجلة معهد المخطوطات: ١٩٥٨.

المهلبي، الحسن بن أحمد. «المسالك والممالك.» **مجلة معهد المخطوطات العربية**: السنة ٤، ١٩٥٨.

نـدوات، مؤتمـرات

الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين= ***Arabia in the Age of the Prophet and the four Caliphs***: **وقائع الندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية.** المحرر العام عبد الرحمن الطيب الأنصاري؛ حرره وصححه عبد القادر محمود عبد الله، سامي الصقار ورتشارد مورتيل. الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م. (دراسات تاريخ الجزيرة العربية؛ الكتاب ٣)

المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام. بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٤.

المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام. عمان: [د. ن.]، ١٩٨٣.

رسائل، أطروحات

«جمهرة النسب لابن الكلبي.» تحقيق ودراسة نهاية سعيد (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٨٣).

صالح، سعيد. «الإمامة والسياسة.» (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية).

٢ ـ الأجنبية

Books

Ashtor, Eliyahu. *Histoire des prix et des salaires dans l'orient medieval.* Paris: S.E.V.P.E.N., 1969. (Monnaie prix conjoncture; 8)

Alem, Jean- Pierre. *Juifs et arabes, 3000 ans d'Histoire.* Paris: Grasset, 1968.

Azmi, Mohammad Mustafa. *Studies in Early Hadith Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts.* Indianapolis IN: American Trust Publications, 1968.

Al-Baladhuri, Ahmad Ibn Yahya. *Anonyme Arabische Chronik, Band IX.* Edited by Wilhelm Ahlwardt. Greifswald: [n. pb.], 1883.

Benjamin, Israel Joseph. *Eight Years in Asia and Africa from 1846 to 1855.* With a Preface by Berthold Seemann. Hanover: The Author, 1859.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen litteratur.* 2nd ed. den supplement bnden angepasste aufl. Leiden: E.J. Brill, 1943.

Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199). Editee pour la première fois et traduite en francais par J.-B. Chabot. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1963. 4 vols.

Concordance et indices de la tradition musulmane: Les Six livres, le Musnad d'Al-Darimi, le Muwatta de Malik, le Musnad de Ahmmad ibn Hanbal. Organisés et commen[c]és par A.J. Wensinck. 2ème éd. Leiden: New York : E.J. Brill, 1962-1992. 8 vols.

Corpus inscriptionum Arabicarum. Sous la direction de Max van Berchem.

Vol. 2: *Jerusalem.*

Creswell, K.A.C. *Early Muslim Architecture.* With a contribution by Marguerite Guatier-van Berchem. Oxford: Counterpoint, 1969. 2 vols.

Donner, Fred Mc-Graw. *The Early Islamic Conquests.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Dunlop, P.M. *History of the Jewish Kha'ars*. New York: Sehokon Books, 1967.

Duri, A.A. *The Rise of Historical Writing among the Arabs*. Edited and translated by Lawrence I. Conrad; introduction by Fred M. Donner. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983. (Modern Classics in Near Eastern Studies)

Elad, Amikam. *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1995. (Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 8)

Encyclopaedia Judaica. New York: Macmillan, [n. d.].

Encyclopaedia of Islam.

Vol. 2: *Baghdad*.

Fischel, Walter J. *Jews in the Economic and Social Life of Mesopotamia*. London: [n. pb.], 1968.

Goitein, S. D. *Jews and Arabs, their Contacts through the Ages*. New York: Schocken Books, [1955].

____. *Mediterrauran Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley, CA: University of California Press, 1967. 6 vols.

Vol. 2: *The Community*.

____. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Edited by S.M. Stern; translated by C.R. Barber and S.M. Stern. New Brunswick NJ: Aldine Transaction, 2006.

Graetz, Heinrich. *A History of the Jews*. Edited by Randolph Parrish. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1956.

____. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley, CA: University of California Press, 1967. 6 vols.

Graetz, Zvi. *National History of the Jews*. Philadelphia: [n. pb.], 1898.

Heude, William. *A Voyage up the Persian Gulf, and a Journey Overland from India to England, in 1817*. London: Longman Hurst Rees Orme, 1819.

Heyd, Uriel. *Ottoman Documents on Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 1960.

Huart, Clement. *Histoire de Bagdad dans les temps modernes*. Paris: Leroux, 1901.

Ibn Wathimah Farisi, Umarah. *Les Legendes prophetiques dans l'islam: Depuis le 1ère jusqu'au IIIéme siecle de l'hegire: Avec edition critique du texte*. Edité par Raif Georges Khoury. Wiesbaden: Harrassowitz, 1978.

Kenyon, Kathleen M. *Digging Up Jerusalem*. London; Benn; New York: Praeger, [1974].

Landau, Jacob M. *Jews in Nineteenth-century Egypt*. New York: New York University Press, 1969. (New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 2)

Lassner, Jacob. *The Shaping of Abbasid Rule*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980. (Princeton Studies on the Near East)

Lévi-Provenca, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane: Tome III, Le Siècle du califat de Cordoue*. Paris: G-P. Maisonneuve, 1953.

Lindo, Elias Hiam. *The History of the Jews of Spain and Portugal, from the Earliest Times to their Final Expulsion from those Kingdoms, and their Subsequent Dispersion, with Complete Translations of all the Laws Made Respecting them During their Long Establishment in the Iberian Peninsula.* New York: B. Franklin [1970]. (Judaica Series; 9)

Lockhart, Laurence. *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1958.

Mann, John. *History of the Jews in Egypt*. London: Oxford University Press, 1920.

Mazar, Benjamin. *The Mountain of the Lord.* New York: [n. pb.], 1975.

Newman, J. *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.* London: Oxford University Press; H. Milford, 1932.

Niebuhr, Carsten. *Travels through Arabia and Other Countries in the East*. Translated by Robert Heron; With Notes by the Translator, and Illustrated with Engravings and Maps. Edinburgh: R. Morison and Son, 1792. 2 vols.

Palestine Pilgrims' Texts Society. New York: London Committee of the Palestine Exploration. Fund, 1971. 13 vols.

Playfair, R. L. *A History of Arabia Felix or Yemen, from the Commencement of the Christian Era to the Present Time: Including an Account of the British Settlement of Aden*. Bombay: Gregg International Publishers, 1859.

Rousseau. *Description du Pacholik de Baghdad.*

Sadighi, G.H. *Les Mouvements Religieux iraniens au IIème et au IIIème siècles de l'hégire*. Paris: Les Presses modernes, 1938.

Sassoon, David Solomon. *A History of the Jews in Baghdad*. Letchworth: Alcuin, 1949.

Sharf, Andrew. *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*. New York; London: Shocken Books, 1971.

Spuler, Bertold. *Iran in früh-islamischer Zeit; Politik, Kultur, Verwaltung und offentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung, 633 bis 1055*. Wiesbaden: F. Steiner, 1952. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Verffentlichungen der Orientalischen Kommission; Bd. 2)

Le Strange, Guy. *Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*. Translated from the Works of the Mediaeval Arab Geographers; with a new introd. by Walid Khalidy. Beirut: Khayat, 1965. (Khayats Oriental reprints, no. 14)

Tibawi, A. L. *Jerusalem: Its Place in Islam and Arab History*. Beirut: Institute for Palestine Studies, 1969.

Tritton, Arthur Stanley. *Caliphs and their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*. Routledge Library Editions. London: Routledge, 1950. (Islam; 30)

Turtledove, H. *The Chronicle of Theophanes*. Philadelphia: University of Philadelphia, 1982.

Vajda, Georges. *Introduction à la pensée juive du Moyen-Age*. Paris: J. Vrin, 1947. (Etudes de philosophie médiévale; 35)

Wilkinson, John. *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*. Warminster, England: Aris and Phillips, 1977.

____ . *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City, 1968-1974*. English translation and abridgement by R. Grafman. New Haven, CT: Yale University Press, 1976.

Yadin, Yigael (ed.). *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1935.

Zakir Husain Presentation Volume, presented on his Seventy First Birthday. New Delhi: Zakir Husain Presentation Volume Committee, 1968.

Periodicals

Arabica: vol. 9, 1962.

Ben-Zvi, Izhak. «Les Origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie.» *Bibliothèque du Muséon*: vol. 74, 1961.

Bulletin of the Israel Exploration Society: 1973.

Cambridge History of Religion in the Middle East: vol. 1.

Al-Duri, Abdel Aziz. «Landlord and Peasant in Early Islam.» *Der Islam*: vol. 5, no. 1, 1979.

Folia Orientalia: vol. 9, 1969.

Grabar, Oleg. «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem.» *Ars Orientalis*: vol. 3, 1959.

Horovitz, Josef. «Judaeo-Arabic Relations in Pre-Islamic Times.» *Islamic Culture*: vol. 3, 1929.

Kister, M. J. «You Shall Only Set Out for Three Mosques: A Study of an Early Tradition.» *Le Museon*: vol. 82, nos. 1-2, 1969.

Lewis, Bernard. «An Apocalyptic Vision of History in Classical and Ottoman Islam.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS): vol. 13, no. 2, 1950.

____. «The Islamic Guids.» *English Historical Review* (HER): 1937.

Serjeant, R. B. «The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-Called, Constitution of Medina.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (University of London): vol. 41, no. 1, 1978.

Sivan, Emmanuel. «The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature.» *Israel Oriental Studies*: vol. 1, 1971.

Le Strange, Guy. «Description of Mesopotamia and Baghdad written about the year 900 AD by Ibn Serapion.» *JRAS*: 1895.



فهـــــرس

- ب -

ـ ت ـ

ـ ث ـ

- ج -

- د -

- ذ -

- ر -

- ش -

- ص -

- غ -

- ن -

- هـ -

- و -





هذا الكتاب

يتضمن هذا الكتاب عشرة بحوث، تضيء جوانب أساسية في التاريخ العربي ـ الإسلامي: اجتماعية، واقتصادية، وإدارية، وفكرية، إضافة إلى الإطار السياسي.

في البحوث الثلاثة عن التاريخ العباسي، يتناول المؤلِّف موضوع الدعوة العباسية، مستنداً، في ما قدّمه لهذا الموضوع، إلى مخطوط **أخبار العباس وولده**، فكشف عن نقاط غامضة في الدعوة. وأفرد بحثاً لموضوع الآراء في الدعوة، بما في ذلك فكرة المهدي آنئذٍ، معتمداً على معلومات خارج الرواية التاريخية، كالنقود والآثار. ويضاف إلى هذا بحث شامل عن بغداد، منذ نشأتها حتى القرن الثالث الهجري.

وفي بحثه «الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين» حديث عن تاريخ الأمة، ولا سيما مصادر هذا التاريخ، وما تميزت به هذه المرحلة من إنجازات نوعية على صعد مؤسسة الخلافة ونجاح حروب الرِّدّة والفتوح، وترسيم أصول النُّظُم والضرائب.

ويقدم المؤلِّف صورة شاملة ومتصلة للأحداث التاريخية عبر بحثه «اليهود في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ» كاشفاً ما لقي اليهود من حرية ورخاء في ظل عدالة المسلمين.

أما بحثاه عن القدس فجاءا من منطلق القول بتعدد جوانب اهتمامات الدكتور الدوري في إطار التاريخ الإسلامي. وكذلك الأمر في بحثيه: «مدخل إلى تاريخ الأمة العربية» و«التكوين التاريخي للأمة العربية» فهو إلى جانب ما قام به من تغطية لفترات التحولات الكبرى في تاريخ الأمة، يشدد على مفاهيم تراثية أساسية، ليجعلها منطلقاً في دراسة مفاهيم الأمة الواحدة، واللغة الواحدة، والفضائل الموروثة، إرادة تحديد هوية الأمة، ورصد بدايات الوعي لديها.

إن هذه البحوث العشرة، بما تضمنته، تشكّل إضافة نوعية، سواء في الفكر أو في المنهج، ولعل ذلك أساس في الكتابة التاريخية.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٥ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-275-4

9 789953 822754